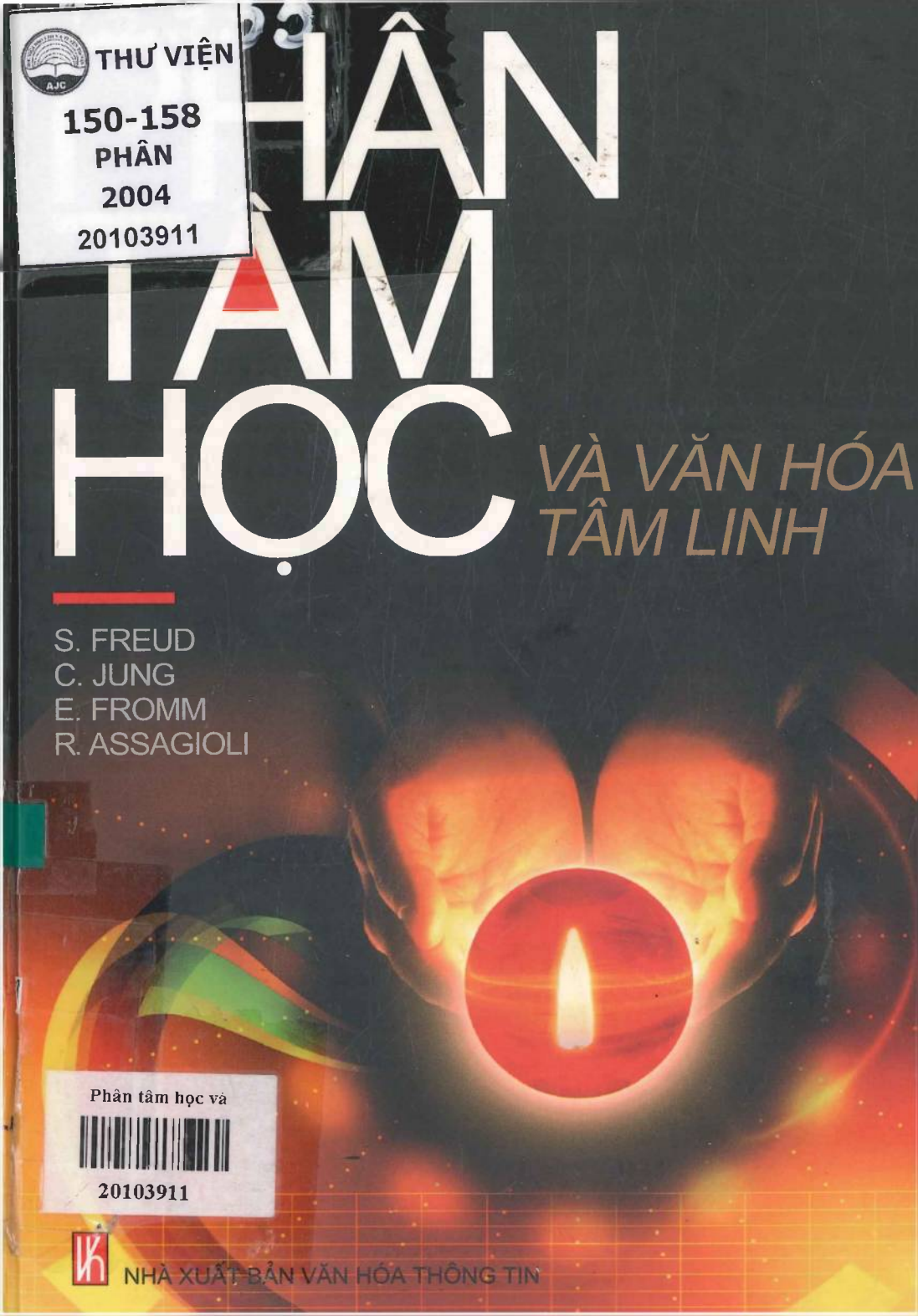
THƯ VIỆN
150-158
PHÂN
2004
20103911

PHÂN TÂM HỌC

VÀ VĂN HÓA TÂM LINH

S. FREUD
C. JUNG
E. FROMM
R. ASSAGIOLI



Phân tâm học và
20103911

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA THÔNG TIN

PHÂN TÂM HỌC
VÀ
VĂN HÓA TÂM LINH

S. FREUD, C. JUNG, E. FROMM
VÀ R.ASSAGIOLI

PHÂN TÂM HỌC
Và
VĂN HÓA TÂM LINH

In lần thứ hai có sửa chữa, bổ sung

ĐỖ LAI THÚY
biên soạn với các bản dịch của
ĐOÀN VĂN CHÚC, TRÍ HẢI,
NHƯ HẠNH, HUYỀN GIANG, VŨ ĐÌNH LƯU

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA THÔNG TIN

NỘI DUNG

Lời giới thiệu của Đỗ Lai Thúy 7

S.FREUD - Sự trở lại ấu thơ của tục tôtem 11
Đoàn Văn Chúc dịch

C. JUNG - Thăm dò tiềm thức 111
Vũ Đình Lưu dịch

E. FROMM - Phân tâm học và tôn giáo 211
Trí Hải dịch

E. FROMM - Phân tâm học và Thiền 339
Như Hạnh dịch

R. ASSAGIOLI - Bông hồng tâm linh hay
sự phát triển siêu cá nhân 435
Huyền Giang dịch

CÙNG MỘT TÁC GIẢ

1. *Con mắt thơ* (Nxb Lao Động 1992, 1994; Giáo dục, 1997; Văn hóa Thông tin, 2000 - đổi tên là *Mắt thơ*)
2. *Hồ Xuân Hương hoài niệm phồn thực* (Nxb Văn hóa Thông tin, 1999)
3. *Từ cái nhìn văn hóa* (Nxb Văn hóa dân tộc, 1999)
4. *Chân trời có người bay* (Nxb Văn hóa Thông tin, 2002)
5. *Nghệ thuật như là thủ pháp* (biên soạn, Nxb Hội Nhà văn, 2001)
6. *Sự đỏng đảnh của phương pháp* (biên soạn, Nxb Văn hóa Thông tin, 2004)
7. *Phân tâm học và văn hóa nghệ thuật* (biên soạn, Nxb Văn hóa Thông tin, 2000, 2004)
8. *Phân tâm học và văn hóa tâm linh* (biên soạn, Nxb Văn hóa Thông tin, 2002, 2004)
9. *Phân tâm học và tình yêu* (biên soạn, Nxb Văn hóa Thông tin, 2003)

LỜI GIỚI THIỆU

Sau cuốn Phân tâm học và Văn hóa nghệ thuật *(Nxb Văn hóa Thông tin, 2000) giới thiệu những kiến giải về nguồn gốc, bản chất và đặc trưng của văn hóa nghệ thuật của S. Freud và C.G. Jung, cũng như những nghiên cứu chuyên sâu về văn học, điêu khắc và dân gian học của G. Bachelard và G. Tucci..., chúng tôi nhận được nhiều thư từ, điện thoại của bạn đọc góp ý và khích lệ. Bởi vậy, chúng tôi mạnh dạn giới thiệu tiếp công trình thứ hai này với nhan đề là* Phân tâm học và Văn hóa tâm linh. *Về* phân tâm học *chúng tôi đã có dịp nói kỹ ở chuyên đề thứ nhất, nên ở chuyên đề thứ hai này chỉ xin giới thiệu về* văn hóa tâm linh.

Con người là một thực thể đa chiều. Ở đây chúng tôi chỉ nói đến ba kích thước cơ bản. Đó là bản chất sinh học, *bản chất* xã hội *và bản chất* tâm linh. *Ba bản chất này tạo thành chiều sâu, chiều rộng và chiều cao của con người. Bản chất sinh học và bản chất xã hội thì đã được nghiên cứu đến rất nhiều, nên tuy không phải không còn là vấn đề nữa, nhưng việc nhận diện nó thì đã khá xác định. Còn bản chất tâm linh thì ít được các nhà khoa học quan tâm nghiên cứu, bởi có thời người ta coi nó không phải là đối tượng của khoa học, mà là đối tượng của huyền môn. Vì thế, tâm linh đã phải chịu không ít hiểu lầm và ngộ nhận.*

Trước đây, nói đến tâm linh là người ta nghĩ ngay đến tín ngưỡng và tôn giáo, và đồng nhất nó với tín ngưỡng và tôn giáo. Thực ra, khái niệm tâm linh vừa hẹp hơn lại vừa rộng hơn khái

niệm tín ngưỡng tôn giáo. Hẹp hơn vì ở tín ngưỡng tôn giáo ngoài phần tâm linh ra còn có phần mê tín dị đoan và sự cuồng tín tôn giáo. Bởi đó vừa là một lĩnh vực của đời sống tinh thần vừa là một thiết chế xã hội, mà đã là một thiết chế xã hội thì không tránh khỏi sự thế tục hóa, sự tha hóa do việc lợi dụng của giai cấp thống trị. Rộng hơn vì tâm linh gắn liền với những khái niệm cái thiêng liêng, cái cao cả, cái siêu việt... không chỉ có ở đời sống tôn giáo, mà còn có cả trong đời sống tinh thần, đời sống xã hội. Không chỉ có Thượng đế, có Chúa trời, Thần, Phật mới thiêng liêng, mà cả Tổ quốc, lòng yêu thương con người, sự thật, công lý cũng thiêng liêng không kém. Có như vậy, con người mới đạt đến chiều cao của con người. Vì nếu những cái đó bị giải thiêng thì con người không còn biết lấy gì để khu biệt mình với động vật.

Mặc dù không được nhận biết, không được nghiên cứu và bị hiểu lầm, nhưng tâm linh vẫn tồn tại trong và cùng với con người như là một chiều kích, thậm chí là chiều kích quan trọng nhất, của con người. Đó là một giá trị cơ bản, bao trùm và vĩnh cửu của đời sống người. Tuy nhiên, trong các xã hội cổ truyền trước đây, việc nghiên cứu tâm linh không được đặt ra một cách cấp thiết. Chỉ khi con người bước vào thời đại công nghiệp cơ khí đại quy mô, duy lý cực đoan và duy khoa học thực nghiệm, nhất là từ thế kỷ XX, thì vấn đề tâm linh mới trở thành một tiếng gọi. Bởi lẽ, con người càng chiếm lĩnh mạnh mẽ và có hiệu quả thế giới bên ngoài và thiết lập nên một nền văn minh vật chất phong phú bao nhiêu, thì đời sống bên trong, đời sống nội tâm của nó càng nghèo đi bấy nhiêu. Con người đang tự đánh mất mình. Không coi nhẹ ý nghĩa của những hoạt động "bên ngoài" của con người, nhưng việc giảm sút hoặc mất đi những hoạt động "bên trong", nhất là những hoạt động của đời sống tâm linh, là điều tệ hại nhất đối với sự tồn tại người. Vấn đề đặt ra là phải lập lại sự cân bằng của hai hoạt động ấy, hai "'đời sống" ấy.

Một trong những ngả đường nghiên cứu tâm linh để đi đến

tái lập sự cân bằng nói trên là phân tâm học. Nếu S.Freud khám phá ra cái vô thức *chi phối tâm hồn con người từ chiều sâu nhất của nó, nếu C.G. Jung từ trong những bóng tối của quá khứ tiền sử nhìn thấy những tia sáng le lói về số phận con người với khái niệm* vô thức tập thể, *thì R. Assagioli cũng đi theo con đường ấy, nhưng với một lộ trình khác. Dựa vào những dữ kiện về đời sống tinh thần và tâm linh có từ hàng nghìn năm, kể cả những tôn giáo lớn của thế giới, ông khẳng định* cái siêu thức *là nguồn gốc của đời sống tâm linh ở con người. Bởi thế, đời sống tâm linh không phải là cái gì thần bí, dẫu đôi khi nó như cố ý khoác một cái vỏ thần bí, mà là một cái thường tồn trong con người, có thể hiểu được, có thể khám phá được từ cái nhìn phân tâm học.*

Như vậy, cái tâm linh không nằm ngoài phạm vi nghiên cứu khoa học, mà còn là đối tượng của khoa học. Và không chỉ có nghiên cứu về nó, người ta còn có thể đề ra những phương pháp phát triển tâm linh của con người bằng những thể nghiệm, những thực nghiệm về nó. Từ đây chí ít ở lĩnh vực đời sống tâm linh, tôn giáo và khoa học không còn loại trừ nhau như nước với lửa nữa, mà có thể gần gụi nhau, thúc đẩy nhau, làm phong phú lẫn nhau nhằm đưa con người đến một sự phát triển hài hòa ở tất cả các mặt sinh học - xã hội - tâm lý - tâm linh.

Với cách hiểu như trên về tâm linh, ở chuyên đề này, chúng tôi tổ chức sưu tầm, dịch và giới thiệu một số công trình nghiên cứu đã trở thành kinh điển của các tổ sư của phân tâm học. Trước hết là Sự trở lại ấu thơ của tục tôtem *của S. Freud. Ở đây, S. Freud coi tục thờ cúng tôtem, một tín ngưỡng ra đời cùng với sự xuất hiện của xã hội loài người (xã hội thị tộc), là nguồn gốc của văn hóa và tâm linh. Ra đời từ ấu thời của nhân loại như vậy, nên (cũng như thời thơ ấu của một cá thể người) tục thờ cúng tôtem chi phối mãi đời sống của con người về sau nhờ những cơ chế bảo lưu và tác động của nó. Giới thiệu tác phẩm* Thăm dò tiềm thức *của C. G. Jung, chúng tôi muốn bạn đọc lưu ý đến khái niệm* biểu tượng *của ông như là một khái niệm chìa*

khóa để hiểu cổ mẫu (archétype) như là một trong những phương thức "di truyền văn hóa". Vô thức tập thể tồn tại trong những huyền thoại, trong những giấc mơ, trong những tôn giáo, đặc biệt là trong những tôn giáo... Nhưng những tôn giáo nào? E. Fromm trong công trình Phân tâm học và tôn giáo *đã phân chia tôn giáo thành hai loại: tôn giáo quyền uy, con người thờ phụng Thượng đế, hiến dâng cho Thượng đế tất cả những phẩm chất tốt đẹp của mình nên trở thành bé mọn, lệ thuộc, còn tôn giáo nhân bản thì nâng con người ngang tầm Thượng đế, làm cho con người có phẩm giá của một con người. Trong* Phân tâm học và Thiền, *E. Fromm chứng minh rằng Thiền là một tôn giáo nhân bản, có lẽ là nhân bản nhất trong các tôn giáo. Bằng con đường thực nghiệm và phát triển tâm linh, Thiền đã đưa con người đến trạng thái ngộ, tức gạt bỏ được cái bản ngã nhỏ hẹp, giả tạm để hòa nhập vào cái đại ngã to lớn, thường hằng. Đó cũng là cái siêu thức mà R. Assagioli muốn giới thiệu với chúng ta trong* Bông hồng tâm linh hay là sự phát triển siêu cá nhân.

Cuối cùng, văn hóa *hiểu theo nghĩa rộng, tức tất cả những gì phi tự nhiên đều là văn hóa, thì nó vừa là giá trị, vừa là phản giá trị. Nhưng văn hóa hiểu theo nghĩa hẹp thì chỉ là giá trị mà thôi. Từ văn hóa được tôi dùng ở cụm từ* văn hóa tâm linh *là theo nghĩa hẹp. Lần đầu giới thiệu một chuyên đề về văn hóa tâm linh từ cái nhìn phân tâm học là một việc làm quá sức với một cá nhân, nên không tránh khỏi nhiều thiếu sót, cả ở những bản dịch lẫn ở những lời giới thiệu cho mỗi dịch phẩm đó. Bởi vậy, rất mong được bạn đọc xa gần chỉ bảo và lượng thứ.*

5-2001

ĐỖ LAI THÚY

S. FREUD

SỰ TRỞ LẠI ẤU THƠ CỦA TỤC TÔTEM

S. Freud (1856 - 1939) công bố tác phẩm Vật tổ và cấm kỵ *vào năm 1914, trước ngưỡng cửa cuộc chiến tranh thế giới thứ nhất nên không để lại tiếng vang gì. Nhưng đây là một cuốn sách mở đầu cho chuỗi tác phẩm như* Tương lai của một ảo giác, Sự bất ổn của nền văn minh chúng ta, Moise và tôn giáo độc thần *nghiên cứu về bản chất con người và những niềm tin của nó. Đây cũng là tác phẩm mà S. Freud áp dụng phương pháp nghiên cứu liên ngành: phân tâm học, dân tộc học và xã hội học.*

Vật tổ và cấm kỵ, *gồm bốn tiểu luận. Luận một nhan đề là Nỗi sợ loạn luân. S. Freud cho rằng đó là một cấm kỵ mà các cư dân nguyên thủy rất sợ vì thế mà tạo ra tục ngoại hôn, tức đàn ông đàn bà phải tìm người quan hệ tính dục với mình ở ngoài thị tộc. Ông cho rằng tục ngoại hôn liên quan chặt chẽ tục thờ tôtem (vật tổ): ở đâu có tôtem, ở đó có luật cấm những liên hệ tính dục giữa những người cùng một tôtem, tức chống lại hôn nhân giữa những người đó.*

Tôtem là một con vật rất quen thuộc với thị tộc. Bình thường thì người ta cấm giết thịt hoặc làm hại con vật tôtem này. Song trong một năm vào một ngày nhất định thì người ta được phép giết con vật này theo một nghi thức long trọng. Cả thị tộc ăn thịt nó, kể cả việc tiếp nhận những phẩm chất được tôtem tượng trưng. Tính hai mặt của thủ tục này: lúc thì cấm tuyệt đối không được giết thịt, lúc thì lại trở thành bắt buộc không chỉ nằm trong sự bí ẩn mà còn nằm cả trong quyền năng của chính bản thân tôtem.

Luận hai nhan đề Tôtem và tính hai mặt của các tình cảm *làm rõ sự giống nhau của các nghi thức tôtem giáo và những hành động, những niềm tin ám ảnh của người nhiễu tâm. Thực ra, đây là một hệ thống chuộc tội có tính nghi thức nhằm chống lại ý thức phạm tội đã xâm chiếm tâm hồn của một người nào đó do anh ta tin là quy tắc của tôtem đã bị vi phạm. Quy tắc đó, theo Freud, là một quy tắc tính dục, một thứ luật chống loạn luân. Chứng nhiễu tâm ám ảnh là sự phòng vệ chống lại những ham muốn loạn luân và những nổi loạn ấu thời. Nhấn mạnh chỗ giống nhau này, Freud cũng cho thấy sự khác nhau căn bản giữa tôtem và cấm kỵ một bên, và các chứng nhiễu tâm một bên khác. Freud cho rằng chứng nhiễu tâm vừa bị xã hội phản đối vừa gắn liền với sự lo hãi tính dục của cá nhân. Còn cấm kỵ thì được cả xã hội tán thành, nhưng lại gắn liền với sự cấm đoán tính dục công khai.*

Luận ba nhan đề Thờ vật linh, ma thuật và sức mạnh toàn năng của các ý tưởng. *Người nguyên thủy coi những ý nghĩ cũng ngang với những hành động hay sự kiện, tức sức mạnh toàn năng của các ý tưởng. Quan niệm này phát sinh từ tục thờ vật linh. Về sau, họ chuyển các quyền năng làm cho họ khiếp sợ này sang cho các vị thần của họ và họ được phép xin lại bằng cầu nguyện can thiệp. Sang thời đại khoa học, sức mạnh toàn năng chỉ còn sống trong các chuyện cổ tích thần kỳ, ở thời thơ ấu, ở chứng nhiễu tâm và trong các giấc mơ. Như vậy, theo Freud, tôn giáo chỉ là dư sinh của chứng nhiễu tâm bộ lạc.*

Luận cuối cùng nhan đề Sự trở lại ấu thơ của tục tôtem. *Phần này đưa ra một lý thuyết về lịch sử xã hội loài người và lịch sử tôn giáo làm dấy lên nhiều phê phán, tranh luận, mặc dù tư liệu Freud đưa ra từ những nguồn đáng coi trọng.*

Theo giả thuyết của Darwin, trước khi có xã hội, con người sống thành bầy, trong đó có một con đực với rất nhiều vợ và rất đông con. Những con đực trẻ bị đuổi khỏi đàn để khỏi xâm phạm đến những con cái trong bầy và những con cái trẻ thì không thể hy vọng có một con đực nào khác ngoài thủ lĩnh của đàn, tức "người cha nguyên thủy". Một trật tự như vậy không làm hài lòng cả những người đàn bà trẻ cũng như những người đàn ông trẻ tuổi. Bởi vậy, họ đã đồng lòng nổi dậy giết chết bố để chiếm lấy những người vợ của bố. Nhưng làm như vậy, họ bị ám ảnh bởi ý thức về phạm tội tập thể và có nhu cầu chuộc tội. Vì thế, họ gán cho tôtem những phẩm chất của người bố - thủ lĩnh khi xưa và cả năm họ giữ gìn con vật ấy nhưng đến ngày tưởng niệm sự giải phóng thì họ giết và ăn thịt nó theo nghi thức.

Chức năng của tôtem ở đây là nhằm nhắc nhở cho toàn thị tộc rằng quyền uy duy nhất của người bố đã bị xóa bỏ ở cấp độ người thì lại được bảo vệ, gìn giữ ở cấp độ tôn giáo. Và để tránh một cuộc chiến tranh huynh đệ tương tàn nhằm chiếm hữu những người đàn bà trong thị tộc thì tục cấm loạn luân được đặt ra, và sau đó là tục ngoại hôn. Từ nay, đàn ông phải làm việc chung với nhau, gắn bó với nhau bởi ý thức chung về khả năng phạm tội, còn những người đàn bà chỉ được chấp nhận hôn nhân với những người đàn ông thuộc thị tộc khác. Tôtem và cấm kỵ đảm bảo điều đó cho họ. Những tôtem và cấm kỵ ấy bị dồn vào vô thức cá nhân. Các tăng lữ, với tư cách là những người bảo vệ các bí mật này, luôn nhắc nhở mọi người về khả năng phạm tội tập thể và về sự phán xét của cái siêu tôi phổ biến, tức sự phóng chiếu của tội giết người tổ tông. Đó là quan niệm về cơ sở của mọi tôn giáo của S. Freud.

Điều đó có thật xảy ra trong lịch sử nhân loại hay

không? Câu trả lời vừa có lại vừa không. Và dù có thật xẩy ra như thế hay không thì điều đó cũng không quan trọng bởi nó phù hợp với những huyền thoại và những giấc mơ của toàn thể loài người. Nếu nó đã phù hợp như vậy thì nó phải xẩy ra. Đó là nguồn gốc của văn hóa, của văn hóa tâm linh.

ĐỖ LAI THÚY

Phân tâm học đã khám phá thuyết quyết định sâu xa nhất và sâu sắc nhất của hành vi và cấu tạo tâm thần, không có gì để lo ngại rằng nó có xu hướng qui vào một nguồn duy nhất một hiện tượng phức tạp như tôn giáo. Khi, do nhiệm vụ hay do cần thiết, nó bị bó buộc phải tỏ ra một chiều và nêu bật ra chỉ một nguồn gốc của những thể chế ấy thì nó cũng không có ý muốn khẳng định rằng nguồn gốc ấy là duy nhất, cũng không chiếm vị trí hàng đầu trong số nguồn gốc. Chỉ có một tổng hợp những kết quả cung cấp bởi nhiều ngành nghiên cứu khác nhau mới có thể chỉ ra phải qui cho cơ chế mà chúng tôi sẽ cố gắng miêu tả một tầm quan trọng tương đối đến đâu trong sự phát sinh các tôn giáo; nhưng một công việc như thế là vượt lên trên các phương tiện mà nhà phân tâm học có cũng như mục đích họ theo đuổi.

1

Trong chương thứ nhất của tác phẩm này, chúng tôi đã nêu ra ý niệm về tục tôtem. Chúng tôi đã biết tục tôtem là một hệ thống. Ở một số dân tộc nguyên thủy của châu Úc, châu Mỹ và châu Phi, nó thay cho tôn giáo và cung cấp

những nguyên tắc về tổ chức xã hội. Chúng tôi biết rằng từ năm 1896, một người Scottland là Mac Lennan đã thu hút sự chú ý chung về các hiện tượng của tục tôtem, cái khi ấy vẫn chỉ được coi như những chuyện tò mò, và ông đã làm được như thế bằng cách nêu ra quan niệm: nhiều phong tục và hành vi tồn tại trong các xã hội xưa cũ và hiện đại phải được coi là những dư sinh của thời kỳ tôtem. Từ đó, khoa học đã thừa nhận tục tôtem với tất cả tầm quan trọng rộng lớn của nó. Tôi sẽ dẫn ra đây, như một trong những quan niệm cuối cùng trình bày về vấn đề này, quan niệm của Wundt phát biểu trong một đoạn cuối của cuốn *Những yếu tố của tâm lý học dân tộc* (1912, tr. 139). "Trong khi tính đếm đến tất cả những sự kiện ấy, chúng tôi có thể chấp nhận, mà không sợ xa rời chân lý, rằng văn hóa tôtem đã cấu thành ở khắp mọi nơi một bước dự bị cho sự phát triển sau này và một bước chuyển tiếp giữa nhân loại nguyên thủy với thời kỳ các anh hùng và các thánh thần".

Quan điểm của chúng tôi buộc chúng tôi phải khảo cứu kỹ lưỡng hơn những đặc điểm của tục tôtem. Vì những lí do mà rồi sau đây bạn đọc sẽ hiểu, tôi trích ra đây một trình bày do S.Reinach đưa ra, năm 1900. Ông đã công thức hóa pháp điển sau đây của tục tôtem, thành mười hai điều, một thứ sách bổn của tôn giáo tôtem (*Wundt*, "Cultes, Mythes et Religions", 1909, t.1).

1. Không được ăn thịt, không được giết một số thú vật; con người nuôi nấng một số cá thể thú vật ấy và chăm nom chúng cẩn thận.

2. Một con vật chết đột tử là một đối tượng tang chế và được chôn cất cùng những lễ nghi như một thành viên của bộ lạc.

3. Sự cấm chỉ ăn uống đôi khi chỉ thuộc vào một bộ phận nào đấy trong thân thể con vật.

4. Khi người ta ở trong tình thế cần thiết giết một con vật thường được miễn trừ, người ta xin lỗi nó và tìm mọi thứ mưu mẹo và kế cách làm giảm thiểu sự vi phạm tabu, tức là sự giết chóc.

5. Khi con vật bị hiến tế, nó được khóc thương một cách long trọng.

6. Trong một số dịp long trọng, trong những cuộc lễ tôn giáo, người ta mặc bộ da của một số thú vật. Ở các dân tộc còn đang sống dưới chế độ tôtem người ta mặc da con tôtem vào các dịp ấy.

7. Các bộ lạc và các cá nhân lấy tên mình là tên của con vật tôtem.

8. Nhiều bộ lạc dùng hình ảnh những con vật làm huy hiệu trang trí cho vũ khí của họ; đàn ông thì vẽ lên mình những hình ảnh thú vật và cố định lại bằng xăm chích.

9. Khi tôtem là con vật nguy hiểm và đáng ghê sợ, các thành viên thị tộc được miễn mang tên nó.

10. Con tôtem phòng giữ và che chở các thành viên thị tộc.

11. Con tôtem báo trước tương lai cho các tín đồ và dẫn dắt đường đi cho họ.

12. Các thành viên một bộ lạc tôtem thường tin rằng được gắn bó với con vật tôtem bởi những liên lạc chung cội nguồn.

Để đánh giá sách bổn này của tôn giáo tôtem đúng với giá trị của nó, cần biết là Reinach đã đưa vào đó tất cả những dấu hiệu và tất cả những hiện tượng dư sinh mà

người ta đã căn cứ vào chúng để khẳng định sự hiện tồn, vào một thời đoạn dữ định, của hệ thống tôtem. Thái độ riêng của tác giả đối với vấn đề được biểu thị ở chỗ ông coi nhẹ trong một chừng mực nhất định những đặc điểm chủ yếu của tục tôtem. Ở một đoạn dưới đây chúng ta sẽ thấy rằng hai mệnh đề cơ bản của sách bổn tôtem thì một bị đẩy ra vị trí phụ và một kia bị hoàn toàn quên lãng.

Để có một tư tưởng chính xác về những đặc trưng của tục tôtem, chúng tôi sẽ tìm đến với một tác giả đã dành cho chủ đề này một tác phẩm bốn tập trong đó người ta thấy, bên cạnh một sưu tập những quan sát đầy đủ đến mức cao nhất có thể được, là sự bàn luận sâu sắc nhất những vấn đề do những quan sát khơi ra. Chúng tôi sẽ không bao giờ quên những gì đã nhận được ở Frazer, tác giả của *Tục tôtem và chế độ ngoại hôn* ("Totemism and Exogamy", 1910), ngay cả khi những nghiên cứu phân tâm học của chúng tôi sẽ dẫn chúng tôi đến những kết quả xa rời khỏi những kết quả của ông[1]. Một tôtem, Frazer viết trong công trình đầu tiên của ông ("Totemism", Edinburgh, 1887), được in lại trong tập đầu tác phẩm lớn của ông, *Totemism and Exogamy*, là một đối tượng vật chất mà người hoang dã bày tỏ lòng tôn kính mê tín, bởi họ cho rằng giữa chính nhân thân họ với mỗi một đối tượng thuộc loại ấy hiện hữu một liên hệ hoàn toàn đặc biệt. Những quan hệ giữa một người với tabu của hắn là tương hỗ: tôtem bảo hộ con người, và con người biểu thị lòng tôn kính tôtem bằng nhiều cách, thí dụ bằng không giết chết khi đó là một con vật, không ngắt hái lá nó khi là một thảo mộc. Vật tôtem phân biệt với bái vật (fétiche) ở chỗ tôtem không bao giờ là một đối tượng duy nhất như bái vật, tôtem bao giờ cũng là đại diện cho một loại, động vật hay thực vật,

hiếm hơn là một vật vô sinh, và hiếm hơn nữa là những đồ vật do người chế tạo.

Người ta có thể phân biệt ít nhất ba dạng thức tôtem:

1. Tôtem của bộ lạc, được truyền giao từ thế hệ này sang thế hệ khác.

2. Tôtem riêng của một giới, tức là sở thuộc tất cả mọi thành viên, nam hoặc nữ, của một bộ lạc nào đó, trừ các thành viên của giới đối lập.

3. Tôtem cá thể, sở thuộc chỉ vào một người và được truyền giao cho hậu duệ người ấy. Hai biến thức sau của tôtem chẳng có tầm quan trọng gì khi so sánh với tôtem của bộ lạc. Người ta đã có lý khi cho rằng chúng xuất hiện muộn sau này và chỉ biểu hiện những cấu tạo không chủ yếu.

Tôtem bộ lạc (của thị tộc) được tôn vinh bởi một nhóm nam và nữ mang tên nó, tự coi mình là hậu duệ của một tổ chung và gắn bó nhau chặt chẽ kẻ này người nọ bởi những bổn phận chung và bởi tín ngưỡng vào tôtem chung. Tục tôtem là một hệ thống vừa tôn giáo tính vừa xã hội tính. Về phương diện tôn giáo, chủ yếu đó là trong những quan hệ tôn kính và trọng thị lẫn nhau giữa con người với tôtem của hắn; về phương diện xã hội, trong những nghĩa vụ tương hỗ hiện tồn giữa các thành viên thị tộc và trong nghĩa vụ giữa bộ lạc với bộ lạc. Trên dòng phát triển sau này của tục tôtem, hai phương diện ấy có thiên hướng tách ly khỏi nhau; hệ thống xã hội tính thường thượng tồn khi hệ thống tôn giáo đã chết, và ngược lại, người ta gặp lại những tàn dư của tục tôtem trong quốc giáo những xứ trong đó hệ thống xã hội được xây dựng trên cơ sở tục tôtem đã bị biến diệt. Do hiện nay chúng ta còn chưa biết nguồn gốc của tục tôtem, nên

chúng ta không thể biết được một cách chắc chắn thể thức của những quan hệ đã tồn tại hồi nguyên thủy giữa hai phương diện ấy. Tuy nhiên dường như hoàn toàn là thật rằng thoạt tiên chúng gắn bó với nhau, không tách. Nói cách khác, khi chúng ta càng ngược về quá khứ, thì chúng ta càng nghiệm thấy rằng các thành viên của bộ lạc coi nhau như sở thuộc cùng một loại với tôtem và thái độ họ đối với đồng loại không hề có gì khác với thái độ họ tuân thủ đối với tôtem.

Trong sự miêu tả chuyên biệt của Frazer về tục tôtem như là một hệ thống tôn giáo, ông cho ta hay rằng các thành viên của một bộ lạc tự xưng tên mình theo tôtem của họ và *nói chung cũng tin rằng họ là dòng dõi của tôtem*. Từ tín ngưỡng ấy mà kết quả là họ không săn bắt con vật tôtem, không giết nó và không ăn thịt nó và, khi tôtem không phải là một động vật, họ kiêng không dùng đồ vật tôtem vào bất cứ việc gì. Sự cấm đoán giết và ăn thịt tôtem không phải là tabu duy nhất đối với tôtem; đôi khi cũng cấm sờ mó vào tôtem, thậm chí cả nhìn; trong một số trường hợp, không được gọi tôtem bằng tên thật nó. Sự vi phạm những cấm chỉ tabu ấy, những cấm chỉ bảo vệ tôtem, bị tự động trừng phạt bằng ốm nặng và bằng cái chết.

Các cá thể thuộc giống tôtem thường được thị tộc nuôi nấng và giữ nhốt (trong chuồng, lồng hay cũi)[(2)]. Một con vật tôtem, khi bắt gặp thấy nó chết, được khóc lóc và chôn cất như một thành viên thị tộc. Khi bị bắt buộc phải giết một con vật tôtem, người ta làm điều ấy bằng cách tuân thủ một nghi điển quy định những miễn tội và những cuộc lễ tạ tội.

Bộ lạc trông đợi ở tôtem của mình sự bảo vệ và ân huệ.

Khi đó là một động vật nguy hiểm (thú săn mồi, rắn độc), người ta cho rằng nó không thể làm hại đến những người bạn của nó, và trong trường hợp ngược lại nạn nhân bị loại trừ khỏi bộ lạc. Những lời thề, Frazer nghĩ đó thoạt tiên là những cách thử tội (des ordalies); vì thế người ta phó thác sự quyết định cho tôtem, khi phải giải quyết những vấn đề về dòng dõi và tính chính thức. Tôtem cứu trợ người khi ốm đau, phân phát cho thị tộc những dấu hiệu và những lời báo trước. Sự xuất hiện một con vật tôtem ở gần một nhà thường được coi như sự báo trước cái chết: con tôtem đến đó để tìm bà con của nó[3].

Trong nhiều trường hợp quan trọng, thành viên của thị tộc tìm cách nhấn mạnh tình thân thuộc của hắn với tôtem bằng cách làm cho mình bề ngoài trông giống như tôtem, bằng cách khoác lên mình tấm da con vật, bằng cách xăm chích lên mình hình ảnh con vật, v.v.. Trong những dịp trọng thể như sinh nở, trưởng thành, mai táng, sự đồng nhất hóa với tôtem được thực hiện bằng ngôn từ và bằng sự việc. Những cuộc nhảy múa, trong đó tất thảy thành viên của bộ lạc đều khoác da con tôtem của họ và thực hiện những động tác và dáng dấp đặc định con tôtem, đã được thi hành nhằm đạt tới một số mục tiêu ma thuật và tôn giáo. Cuối cùng, có những cuộc lễ trong đó con vật được giết một cách long trọng.

Khía cạnh xã hội của tục tôtem được diễn đạt nhiều nhất trong tính nghiêm ngặt khi người ta tuân thủ sự cấm chỉ và trong tính sâu rộng và sự khuếch trương những hạn chế. Các thành viên một thị tộc tôtem coi nhau như là anh chị em, có nghĩa vụ phải tương trợ nhau và bảo hộ nhau. Khi một thành viên thị tộc bị một người xa lạ giết chết, tất cả bộ

lạc của kẻ sát nhân đều phải chịu trách nhiệm về hành vi tội ác của gã, và thị tộc của nạn nhân nhất trí đòi buộc sự đền lại máu đã bị đổ. Những liên hệ tôtem là mạnh mẽ hơn những liên hệ gia tộc, theo nghĩa chúng tôi qui cho chúng; hai thứ liên hệ ấy không trùng hợp nhau, bởi tôtem được truyền giao nói chung theo dòng mẹ, và có khả năng là sự thừa kế theo dòng cha đã hoàn toàn không được biết đến từ buổi đầu.

Từ đấy mà có một hạn chế tabu, là các thành viên cùng một thị tộc tôtem không được kết hôn với nhau và, nói chung, phải kiêng kỵ tính giao giữa nam và nữ sở thuộc cùng một thị tộc. Vậy là chúng ta đứng trước *chế độ ngoại hôn*, hệ quả nổi tiếng và bí ẩn của tục tôtem. Chúng tôi xin nhắc lại rằng nó tục ngoại hôn là kết quả của sự sợ hãi loạn luân tồn tại trong tình trạng rất rõ rệt ở người hoang dã; rằng với tư cách là sự bảo lĩnh chống loạn luân thì nó là hoàn toàn có thể lĩnh hội được trong những hôn nhân nhóm (mariages de groupes); rằng trước hết nó nhằm để phòng giữ sự loạn luân của thế hệ trẻ, và chỉ trên dòng phát triển sau này nó mới cũng trở thành một trở ngại đối với cả những thế hệ già cũ nhất.

Với bản trình bày về tục tôtem của Frazer, một trong những trình bày đầu tiên đã xuất bản trong văn chương về đề tài này, chúng tôi sẽ chỉ thêm vào vài trích đoạn những tổng hợp được ra mắt sau này. Trong cuốn *Những yếu tố của tâm lý học các dân tộc*, xuất bản năm 1912, W.Wundt viết: "Con vật tôtem được coi là con vật - tổ của nhóm tương ứng. Vậy, một mặt, tôtem là một tên nhóm và dòng dõi và, với tư cách một tên dòng dõi, nó cũng có một ý nghĩa thoại huyền. Tuy nhiên tất cả những ý nghĩa ấy của ý niệm còn xa mới là

được giới định nghiêm ngặt; trong một số trường hợp, vài ý nghĩa trong số ấy lùi vào hậu cảnh, khi này các tôtem bèn trở thành một biện pháp đơn giản lập danh mục các đơn vị của thị tộc, còn như trong những trường hợp khác thì sự biểu hiện liên quan đến dòng dõi hay ý nghĩa xã hội của tôtem lại chuyển lên đứng ở tuyến đầu... Ý niệm về tôtem được dùng làm cơ sở cho sự phân chia nội bộ và cho sự tổ chức của thị tộc. Những chuẩn mực ấy đã mọc rễ sâu trong tín ngưỡng và cảm thức của các thành viên thị tộc, từ đó mà con vật tôtem, buổi thoạt đầu không chỉ được dùng để chỉ định một nhóm thành viên của một bộ lạc, mà thường được coi là tổ tiên của một nhóm - con dữ định... Bởi thế, các tổ tiên thú vật đã là đối tượng của một sự thờ cúng... Trừ một số cuộc lễ và lễ hội, sự thờ cúng này được diễn đạt chính yếu bằng một thái độ nhất định đối với tôtem: đó không phải riêng biệt con vật này hay nọ, mà tất cả các đại diện của cùng một giống trong một chừng mực đều được coi là những con vật thiêng; trừ một số dịp ngoại lệ, thịt con vật tôtem bị cấm ăn. Việc cấm đoán ấy đã có đối trọng có ý nghĩa của nó trong những cuộc lễ, trong một số điều kiện, có kèm theo sự ăn thịt con vật - tôtem..."

"... Khía cạnh xã hội quan trọng nhất của sự phân chia tôtem của bộ lạc là ở những chuẩn mực luân lý từ sự phân chia ấy mà ra, liên quan đến quan hệ giữa các nhóm. Những chuẩn mực chính trong số ấy là những chuẩn mực liên quan đến quan hệ hôn nhân. Chính vì thế mà sự phân chia ấy của bộ lạc hàm ngụ một hiện tượng quan trọng, nó xuất hiện lần đầu tiên ở thời kỳ tôtem: *tục ngoại hôn*.

"Tính cả đến những sửa đổi và bớt giảm sau này, nếu như bây giờ chúng tôi có ý kiến sơ bộ về bản chất tục tôtem

nguyên thủy, chúng tôi có thể tóm tắt nó như sau: khi nguyên thủy, các tôtem chỉ là những động vật và đã được coi như là tiên tổ của các bộ lạc; tôtem chỉ được truyền giao kế thừa theo dòng mẹ; cấm không được giết tôtem (hoặc ăn nó, là cái như nhau đối với nguyên thủy); cấm các thành viên của một tôtem kết hôn với các thành viên giới đối lập thừa nhận cùng một tôtem"[4].

Điều làm chúng ta ngạc nhiên là trong "Pháp điển của tục tôtem", như bản trình bày của Reinach, không có điều tabu chính, tabu về ngoại hôn, còn như tính cách tổ tông của con vật tôtem chỉ được nhân tiện mà nêu ra trong đó.

Nhưng tôi đã ưng đưa ra ở đây bản trình bày của Reinach, là một trong những tác giả đã soi sáng nhiều nhất cho chúng tôi về vấn đề này, để chuẩn bị cho bạn đọc làm quen với những phân biệt về quan niệm mà chúng tôi sẽ xem xét ở các nhà bác học sẽ được quan tâm.

2

Khi càng nhận thấy tục tôtem biểu hiện một giai đoạn bình thường của mọi văn hoá, thì người ta càng cảm thấy cần phải hiểu biết về nó, làm sáng tỏ những bí ẩn của bản chất nó. Quả thật trong tục tôtem tất cả đều là bí ẩn, những vấn đề quyết định liên quan đến nguồn gốc của phả hệ tôtem, đến động cơ của tục ngoại hôn (và của tabu về loạn luân mà nó dùng làm kẻ phát ngôn) và đến những quan hệ

giữa phả hệ và tục ngoại hôn, tức là giữa sự tổ chức tôtem với sự cấm chỉ loạn luân. Chúng tôi sẽ phải tìm cách đạt tới một quan niệm vừa sử tính vừa tâm lý học về tục tôtem, một quan niệm soi sáng cho chúng tôi về những điều kiện trong đó những thiết chế đặc biệt ấy đã được phát triển và về những nhu cầu tâm thần của con người mà các thiết chế ấy là sự biểu đạt.

Vậy giờ đây chắc chắn bạn đọc sẽ lấy làm ngạc nhiên khi biết rằng để giải đáp những vấn đề trên, các nhà nghiên cứu tinh thông như nhau đã đứng trên những quan điểm cực kỳ khác nhau và đã phát biểu những quan niệm với những bất đồng thường khi rất lớn. Bởi thế mà tất thảy gì người ta có thể nói về tục tôtem và tục ngoại hôn nói chung vẫn còn là không đáng tin cậy, và ngay cả tấm bảng do chúng tôi đưa ra, theo một tác phẩm của Frazer xuất bản năm 1887, nó cũng chỉ diễn tả một định kiến võ đoán của tác giả là một người, sau khi đã thường thay đổi ý kiến về vấn đề này, tất hôm nay sẽ không ngần ngại từ bỏ nó[5].

Dường như là tự nhiên khi thừa nhận rằng nếu người ta có thể đi sâu vào bản chất tục tôtem và tục ngoại hôn, ắt người ta tiến những bước dài đến sự nhận thức về cội nguồn của hai thiết chế ấy. Nhưng để có thể nhận định tốt tình thế, người ta cần luôn luôn ghi nhớ sự quan sát của Andrew Lang là: ngay ở các dân tộc nguyên thủy, những hình thức nguyên gốc của các thiết chế ấy và các điều kiện cho sự hình thành chúng cũng đã biến diệt, đến mức chúng ta bị bó buộc phải thay thế các sự kiện thiếu hụt bằng những giả thiết[6]. Trong những thử gắng giải thích được cổ vũ, một số này thì tỏ trước ra là không thích đáng dưới mắt nhà tâm lý học. Chúng là quá lý tính và không hề tính đến phương diện xúc

động của sự vật. Số khác lại dựa trên những tiền đề không được xác định bởi sự quan sát; số khác nữa dựa vào những tư liệu mà người ta có lý hơn để có thể diễn giải theo cách khác. Nói chung là không khó khăn khi bác bẻ các quan niệm khác nhau đã được truyền bá; như thường lệ, các tác giả tỏ ra thành thạo trong sự phê bình lẫn nhau hơn là trong phần thực chứng của công trình của mình. Bởi thế không ngạc nhiên gì khi nhận thấy trong những tác phẩm mới đây nhất về chủ đề này, mà chúng tôi chỉ có thể kể một phần nhỏ, người ta thấy thiên hướng ngày càng lớn nói rằng không có giải pháp chung về những vấn đề tôtem (Thí dụ xem B. Goldenweiser, trong "Journal of Amer, Folklore", XXIII, 1910. Bản tóm tắt trong "Britannica Year Book", 1913). Tôi xin phép được nêu ra những giả thuyết trái nghịch, không theo trật tự thời gian.

a. Nguồn gốc tục tôtem.

Câu hỏi về nguồn gốc tục tôtem còn có thể được đặt ra theo như sau: người nguyên thủy đã đi như thế nào đến đặt tên mình (bản thân họ và bộ lạc họ) theo các động vật, các thảo mộc, các vật vô sinh (ở buổi đầu chắc là chỉ theo các động vật)?

Tác giả người xứ Scottland là Mac Lennan[7], người mà khoa học phải chịu ơn về khám phá ra tục tôtem và tục ngoại hôn, đã kiêng không nói gì về nguồn gốc tục tôtem. Theo một thông báo của A. Lang+ ("The secret of the Totem", tr.34) thì đã từ lâu ông muốn quy rút tục tôtem vào tục xăm mình. Tôi chia các lý thuyết đã được công bố về nguồn gốc tục tôtem thành ba nhóm: - Các lý thuyết danh xưng học, - các lý thuyết xã hội học, - các lý thuyết tâm lý học.

Các lý thuyết danh xưng học

Những gì chúng tôi biết về các lý thuyết này biện minh cho việc xếp chúng dưới đầu đề nêu trên.

Garcilaso de la Vega, hậu duệ tộc Inka xứ Pérou, vào thế kỷ XVII đã viết lịch sử dân tộc ông, qui rút điều ông biết về các hiện tượng tôtem vào nhu cầu các bộ lạc phải đặt tên cho mình để phân biệt với nhau (Theo A. Lang, "Secret of the totem", tr.34). Hai thế kỷ sau, người ta lại thấy cùng quan niệm ấy trong "Dân tộc học" của A.K.Keane: theo ông, tôtem ắt có điểm xuất phát là những huy hiệu ("heraldic badge") mà các cá nhân, các gia đình và các bộ lạc muốn phân biệt giữa họ với nhau.

Max Muller cũng đã phát ra quan niệm như thế trong cuốn "Đóng góp vào khoa học về huyền thoại" (Contributions to the Science of Mythology). Theo ông, một tôtem hẳn là: 1- một phù hiệu của thị tộc; 2- một tên thị tộc; 3- tên của một tổ tông thị tộc; 4- tên của một đối tượng được thị tộc sùng kính. Năm 1899, J.Pikler viết: "Đối với các tập thể và các cá thể, con người đã cần đến một cái tên vĩnh cửu, được cố định bằng chữ viết... Như thế, tục tôtem đã ra đời không từ một nhu cầu tôn giáo, mà từ một nhu cầu bình thường, thiết thực. Hạt nhân của tục tôtem, sự đặt tên, là một kết quả của kỹ thuật của văn tự nguyên thủy. Tính cách của tôtem là tính cách của những dấu hiệu văn tự dễ dàng tái sản sinh. Nhưng một khi người hoang dã tự cho mình cái tên một con vật, thì họ đã từ đó suy diễn ý tưởng về họ hàng với con vật ấy[8].

Herbert Spencer ("The origin of animals worship", 1970 - "Nguồn gốc tục sùng bái thú vật") - cũng quy cho sự đặt tên vai trò quyết định trong sự hình thành tục tôtem. Theo ông,

một vài cá nhân chắc là đã trình ra những phẩm chất khiến người ta qui gán cho họ những tên động vật; họ đã đạt được như thế những danh hiệu hoặc những biệt hiệu rồi sau đó họ đã truyền lại cho con cháu. Vì lý do sự bất xác định và sự tối nghĩa của các ngôn ngữ nguyên thủy nên các thế hệ sau đã quan niệm những tên ấy như là bằng chứng về dòng dõi của những con vật ấy. Như thế mà tục tôtem bị biến đổi, sau một sự hiểu lầm, thành sự thờ phụng tiên tổ.

Ngài Avebury (thường được biết nhiều hơn dưới cái tên ngài John Lubbok) cũng giải thích đúng như vậy về nguồn gốc của tục tôtem, song chỉ không nhấn mạnh vào sự hiểu lầm. Ông nói nếu ta muốn giải thích sự sùng bái thú vật, ta không được quên con người đã mượn tên họ ở tên súc vật với một tần số nào. Những đứa con hoặc những người đồng bọn của một người đã nhận cái tên là gấu hay sư tử thì tự nhiên rằng đã khiến tên ấy trở thành tên gia tộc hay tên bộ lạc. Như thế mà đã xảy ra việc bản thân con vật trở thành đối tượng của một sự tôn trọng nào đó thậm chí một sự thờ phượng.

Fison đã trình bày một phản bác, tỏ ra không thể bác bỏ được, chống lại khuynh hướng muốn suy diễn từ các tên cá thể mà ra tên tôtem ("Kamilaroi và Kurnai", tr.165, 1880 (theo A.Lang, "Bí mật về tôtem"). Viện dẫn đến những tình hình mà chúng tôi có về châu Úc thì chúng chỉ ra rằng tôtem bao giờ cũng là một danh xưng của một nhóm người, không bao giờ là của một cá nhân. Nếu đã là khác thể, nếu tôtem ngay từ đầu đã là tên một cá nhân, hẳn nó đã không bao giờ có thể được truyền giao cho con cháu khi dưới chế độ thừa kế mẫu hệ.

Tất cả những lý thuyết chúng tôi vừa nêu lại còn là bất

túc một cách hiển nhiên. Nếu chúng cắt nghĩa tại sao các bộ lạc nguyên thủy mang những tên thú vật, thì chúng lại bỏ đó, không giải thích tầm quan trọng mà sự đặt tên ấy đã hiện ra trước mắt chúng, nói khác chúng không giải thích hệ thống tôtem. Lý thuyết trội nhất trong nhóm này là lý thuyết được A.Lang phát triển các tác phẩm của ông: "Nguồn gốc xã hội" (Social Origins - 1903) và "Bí mật về tôtem" (The secret of the Totem - 1905). Trong khi lấy sự đặt tên làm hạt nhân của vấn đề, nó tính đếm đến hai yếu tố tâm lý học đáng chú ý và tham vọng như thế sẽ giải quyết một cách dứt khoát điều bí ẩn của tục tôtem.

Theo A.Lang, cái cách mà các thị tộc đã được dẫn đến đặt tên cho mình bằng tên các loài vật là không quan trọng. Hãy cứ tạm bằng lòng cho rằng đã có một ngày nào đó họ ý thức được sự mang tên thú vật của họ, mà không biết được những tên ấy từ đâu đến. *Nguồn gốc các tên ấy đã bị quên lãng*. Khi ấy họ bèn thử gắng đạt được từ sự kiện ấy một sự giải thích tư biện, và nhân vì tầm quan trọng họ đã qui cho những tên nọ, họ tất yếu phải đi đến mọi ý tưởng chứa đựng trong hệ thống tôtem. Vì đối với người hoang dã ngày nay và cả đối với con cháu chúng ta, những cái tên không phải cái gì ước lệ và vô can, mà là những thuộc tính có ý nghĩa và chủ yếu. Tên của một người là một trong những bộ phận chủ yếu của nhân thân hắn, có thể cả của linh hồn hắn. Sự kiện mang cùng tên với một con vật nào đó đã dẫn người nguyên thủy đến thừa nhận một liên lạc huyền bí và có ý nghĩa giữa nhân thân hắn với giống động vật mà hắn mang tên. Còn có dây liên lạc nào có thể quan niệm được đối với hắn, nếu không phải một dây liên lạc máu mủ? Một khi dây liên lạc ấy được chấp nhận, vì lý do cùng tên, thì tất thảy những qui

định tôtem, trong đó có cả ngoại hôn, phải từ đấy mà ra, với tư cách là hệ quả trực tiếp của ta bu về dòng máu.

"Ba điều kiện, và cũng chỉ ba thôi, đã đóng góp vào sự ra đời của những tín ngưỡng và những thực hành tôtem, kể cả tục ngoại hôn, ấy là: sự hiện tồn của tên con vật, nguồn gốc không ai biết, dùng để chỉ tên một nhóm; niềm tin vào một dây liên lạc tiên nghiệm giữa tất cả những người và vật mang tên ấy; thành kiến về dòng máu". ("Secret of the totem", tr.126).

Sự giải thích của Lang, có thể nói, gồm hai thời đoạn (à deux temps). Nó suy diễn hệ thống tôtem, với một tính bức thiết tâm lý học, từ sự hiện hữu cái tên con vật tôtem bằng cách thừa nhận rằng ký ức về nguồn gốc của tên ấy đã bị xóa nhoà. Phần khác của lý thuyết tìm cách khám phá nguồn gốc ấy, và chúng ta sẽ thấy nó thuộc một tinh thần hoàn toàn khác.

Phần khác ấy quả thật không xa xôi gì nhiều với mọi lý thuyết mà tôi gọi là "thuyết danh xưng". Sự cần thiết phải phân biệt nhau đã buộc các bộ lạc phải chấp nhận những cái tên mà mỗi bộ lạc thích đặt cho một bộ lạc khác. Sự "đặt tên do bên ngoài" ấy ("naming from without"), tạo nên đặc điểm trong lý thuyết của Lang. Sự kiện các tên được chấp nhận là mượn từ các con vật đã chẳng có gì làm ta phải ngạc nhiên và hiển nhiên đã không bị người nguyên thủy coi là một sự nhục mạ hay một sự chế giễu. Ngoài ra Lang còn nêu khá nhiều trường hợp mượn ở những thời kỳ lịch sử gần chúng ta hơn, trong đó những tên đặt với danh nghĩa giễu cợt cũng đã được bên hữu quan chấp nhận và rất vui lòng mang tên ấy (tộc Gueux, tộc Tori, tộc Whigs). Giả thiết nguồn gốc cái tên đã bị quên lãng theo dòng đi của các thời đại gắn phần thứ hai lý thuyết của Lang với phần đã trình bày trước đó.

Các lý thuyết xã hội học

S. Reinach, người đã nghiên cứu thành công những dư sinh của hệ thống tôtem trong sự thờ cúng và trong các phong tục của các thời kỳ sau, nhưng đã coi nhẹ ngay từ đầu tính cách tổ tông của con vật tôtem, nói thẳng ra ở đâu đây rằng theo ý ông tục tôtem không phải cái gì khác một sự "bành trướng của bản năng xã hội" (đd.t.I,tr.41).

Đó cũng là ý kiến nằm ở nền tảng tác phẩm của E.Durkheim (1912): "Những hình thức sơ đẳng của đời sống tôn giáo", "Hệ thống tôtem ở châu Úc". ("Les formes élémentaires de la vie religieuse", "Le système totèmique en Australie"). Theo Durkheim, con tôtem chỉ là đại diện hữu hình của tôn giáo xã hội của các dân tộc ấy, chính xã hội mới là đối tượng chính của sự thờ cúng.

Nhiều tác giả khác đã tìm những lý lẽ mạnh hơn để bênh vực luận điểm qui cho các thiên hướng xã hội vai trò trội nhất trong sự hình thành những thiết chế tôtem. Như A.C.Haddon giả định, mọi bộ lạc nguyên thủy ban đầu đều nuôi sống mình bằng một giống vật hay cây cỏ nào đó, mỗi bộ lạc có lẽ còn dùng nó làm phương tiện trao đổi lấy những sản phẩm do các bộ lạc khác cung cấp. Vậy là tự nhiên bộ lạc ấy cuối cùng đã được các bộ lạc khác biết đến với tên con vật đã đóng vai trò vô cùng to lớn trong đời sống của bộ lạc. Đồng thời ở bộ lạc ấy tất phải nảy sinh một sự thân mật đặc biệt đối với con vật đương sự và một chú ý riêng tới nó, được xây dựng duy nhất trên nhu cầu sơ đẳng nhất và cấp thiết nhất của con người là cái đói ("Address to the Anthropological Section of the Bristish Association", Belfast, 1902 - "Bài nói trước Phân ban Nhân học của Hội liên hiệp Anh" - theo Frazer đd.t.IV).

Về lý thuyết ấy, lý thuyết trong số lý thuyết liên quan đến tục tôtem, người ta đã phản bác rằng tình trạng thực phẩm mà nó giả định đã không hề thấy có ở người nguyên thủy và có thể là chưa bao giờ hiện hữu. Người hoang dã là động vật ăn tạp và họ lại càng ăn tạp hơn khi mức độ cõi tự nhiên của họ càng thấp. Ngoài ra, người ta không hiểu như thế nào mà cái đói tuyệt đối ấy đã có thể cho ra đời một thái độ gần như tôn giáo đối với vật tôtem, được đặc trưng bởi một sự kiêng cữ tuyệt đối không đụng đến thứ thức ăn ưa thích.

Cái thứ nhất trong ba lý thuyết mà Frazer đã trình bày về nguồn gốc của tục tôtem là một lý thuyết tâm lý học. Chúng tôi sẽ nói về nó ở một chỗ khác.

Ở đây chúng tôi sẽ chỉ quan tâm đến lý thuyết thứ hai, đã được gợi ý cho Frazer bởi một công trình quan trọng của hai nhà bác học về những người bản địa miền Trung Úc châu ("Các bộ lạc địa phương ở Trung Úc châu" của *Baldwin Spencer* và *H.F.Gillen*, London, 1891).

Spencer và Gillen đã miêu tả cả một toàn thể những thiết chế, phong tục và tín ngưỡng riêng biệt hiện hữu trong một nhóm các bộ lạc được biết dưới tên tộc Arunta, và Frazer đã tán thành kết luận của họ cho rằng những tính riêng biệt ấy hẳn phải được coi như bấy nhiêu đặc điểm của một tình trạng nguyên thủy và hẳn có khả năng cho chúng ta biết về nghĩa đầu tiên và chính cống về tục tôtem.

Những đặc điểm quan sát thấy ở bộ lạc Arunta (một bộ phận của tộc Arunta) là:

1. Người Arunta biểu thị rõ sự phân chia thành thị tộc tôtem, nhưng con tôtem, đáng lẽ được chuyển giao thừa kế,

thì lại được gắn chặt vào với mỗi cá nhân (ta sẽ xem ở dưới theo cách nào).

2. Những thị tộc tôtem không ngoại hôn, các hạn chế hôn nhân được xây dựng trên một sự phân chia, được đẩy đi rất xa, thành những lớp hôn nhân không dính dáng gì đến tôtem.

3. Nhiệm vụ của thị tộc tôtem chủ yếu là thực hiện một lễ có mục đích khơi động, bằng những thủ đoạn ma thuật là chủ yếu, sự bội tăng của đối tượng tôtem ăn được (lễ này gọi là *Intichiuma*).

4. Người Arunta có một lý thuyết riêng về sự có thai và sự phục sinh. Họ khẳng định là trong một số vùng của đất nước họ, tinh linh của những người chết, sở thuộc cùng một tôtem như họ, đợi sự phục sinh và đầu thai mình vào thân thể những phụ nữ đi qua các chỗ ấy. Khi một đứa trẻ ra đời, người mẹ chỉ cho biết chỗ mà bà cho là đã thụ thai nó. Và sau sự chỉ bảo ấy, tôtem của đứa con được đặt tên. Ngoài ra, họ cho rằng các tinh linh của người chết cũng như của những người đã phải phục sinh, bị gắn buộc vào những bùa đá đặc biệt (gọi là *Churinga*) mà người ta thấy ở những chỗ ấy.

Hai sự kiện dường như đã gợi ý cho Frazer quan niệm rằng các thể chế của người Arunta biểu hiện hình thức xưa cũ nhất của tục tôtem. Thoạt tiên ấy là sự hiện tồn của một số huyền thoại khẳng định các tổ tiên của người Arunta được nuôi nấng thường xuyên bằng tôtem của họ (ăn thịt hoặc quả, củ) và bao giờ cũng chỉ lấy phụ nữ sở thuộc cùng một tôtem với họ. Tiếp theo, ấy là tầm quan trọng vẻ ngoài hoàn toàn là thứ yếu mà người Arunta qui gán cho hành vi tính giao trong lý thuyết của họ về sự thụ thai. Mà những người không thừa nhận sự thụ thai là kết quả của những

quan hệ tính giao, thì có thể được coi cách chính đáng là những người nguyên thủy nhất trong những người đang sống hôm nay.

Bằng cách lấy lễ *Intichiuma* làm cơ sở cho quan niệm của ông về tục tôtem, Frazer đã ngỡ nhìn thấy tục tôtem dưới một ánh sáng hoàn toàn mới, dưới dạng vẻ một tổ chức thuần túy thực hành, dành để chiến đấu cho những nhu cầu tự nhiên nhất của con người (xem ở trên quan niệm của Haddon)[9]. Hệ thống tôtem đã xuất hiện trước mắt ông hoàn toàn đơn giản như một "ma thuật hợp tác" qui mô lớn. Người nguyên thủy cấu tạo nên một liên hiệp, có thể nói, về sản xuất và tiêu thụ. Mỗi thị tộc tôtem chịu trách nhiệm đảm bảo sự dồi dào một loại thực phẩm nào đấy. Khi không phải là tôtem ăn được, nhưng là những con vật nguy hiểm, là mưa, là gió, v.v... thì thị tộc phải chăm lo đến loại hiện tượng ấy để xoay chuyển những hậu quả tai hại của nó. Vì thị tộc không được ăn tôtem của mình hoặc phải ăn tí chút, nó phải chăm lo tiếp tế cho các thị tộc khác thứ tài sản quí báu ấy, để đổi lại các thị tộc khác lại cung cấp cho nó cái họ có. Dưới ánh sáng của quan niệm ấy, trên cơ sở lễ *Intichiuma*, đối với Frazer, sự cấm chỉ ăn thịt tôtem của mình đã làm ông coi nhẹ khía cạnh quan trọng nhất của thể chế ấy, là giới luật phải chăm lo ở mức cao nhất sao cho các thị tộc khác không thiếu tôtem ăn được (để có thể có sản phẩm ăn được mà trao đổi).

Frazer đã thừa nhận truyền thống của người Arunta, theo đó mỗi thị tộc tôtem thoạt kỳ thủy đã nuôi sống mình bằng tôtem của mình, không có bất kỳ một hạn chế nào. Nhưng những khó khăn bắt đầu xuất hiện khi phải tìm hiểu sự phát triển sau này, trên dòng đi của sự phát triển ấy

người ta đành phải bỏ tôtem của mình cho các thị tộc khác tiêu thụ, trong khi bản thân họ từ chối tiêu thụ nó. Khi đó, Frazer bèn nghĩ đến sự hạn chế ấy được ban bố không bởi một lòng sùng kính tôn giáo, mà bởi một sự tuân thủ rằng không một động vật nào nuôi sống mình bằng thịt những con vật khác cùng giống; và người ta hẳn đã từ đó rút ra kết luận rằng khi làm ngược lại, người ta ắt gây tổn hại cho sự đồng nhất hóa với tôtem, đều sẽ bất lợi cho quyền năng mà người ta muốn thu được ở tôtem. Hoặc nữa, sự hạn chế đương sự có thể được cắt nghĩa bằng ham muốn làm cho con vật sinh sôi bằng cách miễn trừ giết hại nó, ngoài ra, Frazer đã không hề nghĩ gì đến những khó khăn mà sự giải thích ấy có thể đặt ra (đ.d.tr.120), cũng như ông đã không dám bày tỏ ý kiến về cái cách mà tập quán kết hôn trong nội bộ bộ lạc tôtem đã có thể cuối cùng đi đến chế độ ngoại hôn.

Lý thuyết của Frazer, dựa trên lễ *Intichiuma*, được căn cứ vào sự khẳng định về tính chất nguyên thủy của các thể chế Arunta. Mà, khẳng định ấy dường như không thể đứng vững được trước những phản bác đối lập do Durkheim đặt ra ("Nguồn gốc xã hội học, t.I, V. VIII, v.v... Xin xem đặc biệt chương "Về tục totem", t.V, 1901) và do Lang ("Nguồn gốc xã hội và bí mật của tục tôtem" - Social Origins and Secret of the totem). Người Arunta tỏ ra là những người phát triển nhất trong số các bộ lạc Úc châu, họ ở giai đoạn khởi đầu. Các huyền thoại đã gây một ấn tượng rất sâu sắc đối với Frazer, bởi trái ngược với những thể chế ngày nay đang hiện hành, chúng tuyên bố sự tự do ăn thịt tôtem và kết hôn trong nội bộ thị tộc tôtem, chúng phải được coi, hoàn toàn như huyền thoại của thời đại hoàng kim, là những diễn đạt các dục vọng mà sự thực hiện đã được phóng chiếu vào quá khứ.

Những lý thuyết tâm lý học

Lý thuyết tâm lý học đầu tiên mà Frazer đã trình bày trước khi tìm hiểu những quan sát của Spenncer và Gillen, đã dựa trên sự tín ngưỡng vào "linh hồn ngoại tại" ("The golden Brough", Intichiuma, tr.332). Con tôtem ắt được coi như là một nơi trú ẩn chắc chắn trong đó linh hồn sẽ được ký thác để có thể miễn trừ những nguy cơ có thể đe dọa nó. Khi người nguyên thủy đã gửi gắm linh hồn mình cho tôtem của mình, thì bản thân hắn là bất khả tổn thương và tất nhiên hắn giữ gìn không gây ra một tổn hại nhỏ nào cho kẻ mang vác linh hồn hắn, hắn đã tự quyết định dành cho toàn thể động vật ấy. Sau này, Frazer đã tự mình bỏ việc gắn bó tôtem với tín ngưỡng vào linh hồn.

Khi ông đã tìm hiểu những quan sát của Spencer và Gillen, ông trình bày lý thuyết xã hội học của ông về tục tôtem mà chúng tôi đã phân tích ở trên, song vẫn nhận rằng lý do ông suy diễn như thế về tục tôtem là quá "duy lý" và đã giả định một tổ chức xã hội phức tạp để gọi đó là nguyên thủy[10]. Những liên minh hợp tác ma thuật bèn xuất hiện với ông như là những trái quả muộn mằn hơn là những mầm mống của tục tôtem. Và ông đã tưởng tìm thấy nó trong lý thuyết về thụ thai nổi tiếng của người Arunta.

Người Arunta, như chúng tôi đã nói, xóa bỏ mối quan hệ giữa sự thụ thai với hành vi tính giao. Khi một phụ nữ tự cảm thấy sẽ trở thành mẹ thì ấy là lúc cô ta cảm nhận một cảm giác là một trong những thần linh khao khát sự phục sinh đã rời bỏ cõi thần linh gần nhất để nhập vào cơ thể cô ta, kẻ sẽ cho vị thần linh ấy ra đời với tư cách là đứa con của cô. Đứa trẻ ấy sẽ có cùng một tôtem với các thần linh khác cư trú tại cùng một nơi. Lý thuyết ấy về thụ thai là không có

năng lực giải thích tục tôtem, nhân vì nó đã đặt sự hiện hữu của tôtem ra trước. Nhưng nếu, khi lùi lại phía sau thêm một bước, người ta thừa nhận người phụ nữ đã tin tưởng ngay từ đầu rằng con vật, cái cây, hòn đá, đồ vật chiếm lĩnh tinh thần cô vào lúc cô tự cảm thấy là mẹ lần đầu tiên, thì quả thật chúng đã thâm nhập vào cô để sau đó đẻ ra một hình hài người: nếu chấp nhận điều ấy thì chúng tôi cho rằng tính đồng nhất của một người với tôtem của hắn thực tế tìm thấy sự biện minh trong niềm tin của người mẹ, và tất cả những cấm chỉ khác về tôtem (trừ chế độ ngoại hôn) đều có thể được suy luận từ tín ngưỡng ấy. Trong những điều kiện ấy, con người do dự ăn thịt con vật hay cái cây tôtem, bởi thế là họ ăn chính họ. Nhưng thi thoảng hắn sẽ được tiêu thụ với nghi lễ một chút vật tôtem của hắn, để như thế sẽ tăng cường tính đồng nhất của hắn với tôtem, tính đồng nhất cấu thành phần cốt tử của tục tôtem. Những quan sát của W.H.R.Rivers về các thổ dân các đảo Banco quả nhiên dường như chứng minh rằng sự đồng nhất hóa trực tiếp giữa con người với tôtem của hắn, trên cơ sở cùng một lý thuyết thụ thai như vậy ("Totemism and Exogamy", II).

Vậy nguồn gốc trên đây của tục tôtem ắt chủ yếu do người hoang dã còn trong tình trạng không biết đến cái cách mà những con người và động vật tái sản sinh và lưu truyền nòi giống, và nhất là không biết đến vai trò của con đực trong thụ thai. Sự không biết ấy đã có thể được tạo thuận lợi bởi độ dài của khoảng cách ngăn chia hành vi thụ thai với sự sinh nở ra đứa trẻ (hay từ lúc người mẹ cảm nhận thấy những cử động đầu tiên của đứa trẻ). Như thế, tục tôtem hẳn là một sáng tạo của trí tuệ nữ giới, không phải của nam giới. Nó ắt có nguồn gốc trong những "chứng ăn rở" (sick

fancies) của phụ nữ có thai. "Tất thảy những gì, đã đánh vào trí tưởng tượng của một phụ nữ vào khoảng khắc bí ẩn của cuộc đời cô trong đó cô đã lần đầu tiên cảm thấy mình là mẹ, quả thật đã có thể dễ dàng được cô đồng nhất hóa với đứa trẻ cô đang mang nó trong mình cô. Những ảo tưởng mẫu tử ấy, tự nhiên đến nỗi và dường như phổ thông đến nỗi chúng rất có thể đã là cội rễ của tục tôtem". (đd.tIV, tr.63).

Phản bác chính mà người ta có thể đặt ra cho lý thuyết thứ ba ấy của Frazer cũng vẫn là phản bác đã được đưa ra chống lý thuyết thứ hai của ông, lý thuyết xã hội học. Người Arunta hình như cách xa lắm những thời kỳ khởi đầu của tục tôtem. Sự phủ định của họ về tư cách làm cha hình như không dựa trên sự không am hiểu nguyên thủy; trong nhiều trường hợp họ biết cả quyền kế thừa theo dòng cha. Người ta nói rằng họ đã hy sinh tư cách làm cha cho một thứ tự biện, nhằm đảm bảo danh dự cho tinh linh tổ tiên: ("Tín ngưỡng này tạo nên một triết lý còn xa mới là nguyên thủy". A. Lang. "Secret of the totem", tr.192). Trong khi làm cho huyền thoại về sự thụ thai vô nhiễm thành một lý thuyết thụ thai chung, họ không tỏ ra dốt nát hơn, về vấn đề những điều kiện của sự thụ thai, những dân tộc của thời cổ xưa ở thời kỳ các huyền thoại Cơ-đốc giáo ra đời.

Người Hà Lan G.A.Wilken đã đề xuất một giải thích khác về nguồn gốc tục tôtem, bằng cách gắn liền tục tôtem với tín ngưỡng di cư của các linh hồn. "Theo tín ngưỡng chung, khi con vật đã bị các linh hồn đi qua bèn trở thành một họ hàng máu mủ, và được suy tôn như thế". Tuy nhiên đó là tín ngưỡng di cư của các linh hồn được giải thích bằng tục tôtem, đâu phải chế độ tôtem được giải thích bằng tín ngưỡng di cư của các linh hồn (Frazer, "Tục tôtem và tục ngoại hôn", IV).

Một lý thuyết khác về tục tôtem đã trình bày bởi các nhà dân tộc học Mỹ ưu tú, như Fr.Boas, Hill-Tout và nhiều người khác. Dựa vào những quan sát về các bộ lạc tôtem Mỹ, lý thuyết này khẳng định rằng thoạt kỳ tổ tiên tôtem là thần linh bảo hộ mà một tổ tiên đã đạt tới được nhờ ở một giấc mộng và vị này đã truyền lưu cho hậu duệ của mình. Trên kia chúng tôi đã nêu bật những khó khăn chống đối lại sự giải thích các nguồn gốc tục tôtem bằng sự truyền lưu thừa kế cá nhân: vả chăng, những quan sát tiến hành ở châu Úc đã không hề biện minh cho mối liên hệ di truyền giữa thần linh bảo hộ với con tôtem (Frazer, đd,tr,48).

Lý thuyết tâm lý học cuối cùng, của Wundt, coi hai sự kiện sau đây là quyết định: trước hết, sự kiện đối tượng tôtem nguyên sơ nhất và thấy ở nhiều nơi nhất là con vật và, thứ hai là sự kiện trong số các con vật tôtem thì phổ thông nhất vẫn là những con vật có một "linh hồn". Những động vật có linh hồn như rắn, chim, thằn lằn, chuột, nhờ tính cơ động lớn của chúng, nhờ ở quyền năng bay được trong không trung và nhờ ở những đặc tính khác gây ra sự kinh dị và kinh hoàng nên dường như được tiền định làm kẻ mang vác các linh hồn đã rời bỏ các thể xác. Con vật tôtem là một sản phẩm của những sự biến hình hành động của linh hồn người. Bởi vậy, theo Wundt, tục tôtem ắt gắn bó trực tiếp với tín ngưỡng vào linh hồn, tức tín ngưỡng hồn linh.

b. và c. Nguồn gốc tục ngoại hôn và những quan hệ giữa nó với tục tôtem.

Trong khi nêu ra với một số chi tiết những lý do liên quan đến tục tôtem, tôi quá lo rằng đã không mang lại một ý tưởng đầy đủ về nó, do tôi bắt buộc phải tóm tắt. Về những

gì liên quan đến những vấn đề ta sẽ quan tâm, bây giờ, tôi cho là có thể tự cho phép mình, cũng do lợi ích của bạn đọc, trình bày cô đọng hơn nữa. Những tranh cãi về tục ngoại hôn của các dân tộc tôtem là đặc biệt phức tạp và nhiều, do bản chất các tư liệu liên quan đến vấn đề này; cũng có thể nói không quá đáng rằng cái đặc định nhất của các tự liệu ấy là sự hỗn độn. Vả chăng mục đích tôi theo đuổi cho phép tôi giới hạn mình ở việc nêu ra một số đường nét chỉ đạo và đưa những gì muốn đề cập sâu sắc vào những tác phẩm chuyên biệt mà tôi thường hay nói đến.

Thái độ của một tác giả đối với những vấn đề thuộc về chế độ ngoại hôn, trong một chừng mực nào đó ít ra cũng tùy thuộc một cách tự nhiên vào những thiện cảm của ông ta đối với một lý thuyết tôtem này hay nọ. Một vài giải thích được đề xuất đã không hề có một quan hệ gì với tục ngoại hôn, như thể chúng là hai thiết chế hoàn toàn riêng biệt. Ấy vì vậy mà chúng ta đứng trước hai quan niệm, một thì bằng lòng với những biểu diện nguyên thủy, nhìn thấy trong tục ngoại hôn một bộ phận chủ yếu của hệ thống tôtem, còn một khác phản đối liên hệ đó và chỉ tin ở một sự trùng hợp ngẫu nhiên của hai đặc điểm ấy của các văn hóa nguyên thủy. Trong các công trình mới đây nhất của ông, Frazer đã thừa nhận không do dự quan điểm sau cùng này.

"Tôi phải, ông nói, khẩn cầu độc giả luôn luôn có trong tâm trí mình sự kiện rằng hai thể chế, tục tôtem và tục ngoại hôn, là cơ bản khác biệt nhau về nguồn gốc và về bản chất, mặc dù chúng đan xen nhau và trộn lẫn vào nhau một cách ngẫu nhiên trong một số lớn bộ lạc". ("Totemism and Exogamy", Tựa, tr.XII).

Ông trực tiếp chú ý chống quan điểm đối lập mà ông

nhìn thấy ở đó một nguồn khó khăn và những hiểu lầm. Ngược với Frazer, nhiều tác giả khác đã tìm thấy một phương diện cho phép họ nhìn thấy trong tục ngoại hôn một hệ quả những ý tưởng cơ bản của tục tôtem. (Durkheim "Niên giám xã hội học", 1898-1904) trong các công trình của ông đã chỉ ra rằng điều cấm kỵ, gắn chặt với tôtem, nhất thiết phải bao hàm sự cấm chỉ những quan hệ tính giao với một phụ nữ sở thuộc cùng một tôtem với người nam. Con tôtem có cùng một máu với người nam, vậy sẽ là một hành vi phạm tội (và sự cấm chỉ này hình như đặc biệt để ý đến sự phá trinh và sự hành kinh) khi quan hệ tính giao với một phụ nữ sở thuộc cùng một tôtem (xem phê bình những ý kiến của Durkheim, Frazer trọng "Tục tôtem và tục ngoại hôn", IV) A.Lang, về điểm này, giống với Durkheim, ông còn nghĩ rằng không cần phải gợi đến những cấm kỵ về dòng máu để làm lý do cho sự cấm chỉ quan hệ tính giao với nữ là thành phần của cùng bộ lạc với nam ("Secret of the tôtem",tr.125). Cấm kỵ tôtem phổ quát cấm, thí dụ, ngồi dưới bóng cây tôtem, thì chỉ nội như thế là đủ. Cũng tác giả ấy còn suy tôn một lý thuyết khác về nguồn gốc tục ngoại hôn (xin xem ở dưới), mà không nói cho chúng ta biết giữa hai giải thích của ông có quan hệ gì với nhau.

Về sự tiếp nối trong thời gian, đa số tác giả nghĩ là tục tôtem là tiền diễn đối với ngoại hôn. Thí dụ Frazer (đd.IV.tr.75): "Thị tộc tôtem là một cơ chế xã hội khác biệt hoàn toàn với lớp ngoại hôn, và chúng tôi có nhiều lý do để tin rằng nó xưa cũ hơn tục ngoại hôn rất nhiều."

Trong số các lý thuyết muốn giải thích tục ngoại hôn độc lập với tục tôtem, chúng tôi sẽ chỉ nêu ra những thuyết vạch rõ các thái độ khác nhau của các tác giả đối với vấn đề loạn luân.

Mac Lennan ("Hôn nhân nguyên thủy", 1865) đã giải thích rất kỹ lưỡng tục ngoại hôn bằng những dư sinh của những phong tục hình như biểu lộ sự hiện hữu ở một thời kỳ xưa cũ hơn tục bắt cóc phụ nữ. Vậy là đã được thừa nhận rằng ở những thời kỳ nguyên thủy nhất đã hiện hữu lệ chung là tìm kiếm phụ nữ bằng cướp họ từ những bộ lạc xa là và dần dần hôn thú với một phụ nữ trong chính bộ lạc mình ngày càng trở thành lệ ngoại và cuối cùng bị cấm đoán. Ông tìm lý do của phong tục ngoại hôn trong sự thiếu phụ nữ mà các bộ lạc nguyên thủy phải chịu đựng do một thông lệ ngự trị ở đó là giết chết phần lớn các trẻ em gái ngay từ khi vừa đẻ ra. Chúng ta không quan tâm đến việc tìm biết xem các sự việc có khả năng xác định các giả thiết của Mac Lennan. Điều khiến ta quan tâm hơn là, dù cứ chấp nhận các giả thiết ấy, người ta vẫn không đi đến giải thích được tại sao đàn ông của bộ lạc lại bị cấm kỵ kết hôn với những người đàn bà nào đó cùng máu mủ, cũng không giải thích tại sao tác giả lại hoàn toàn gác bỏ vấn đề loạn luân (Frazer, đd.tr.73-92).

Đối với cách nhìn ấy và hiển nhiên là thuận lẽ hơn nhiều, các nhà nghiên cứu khác đã thấy trong tục ngoại hôn có một thiết chế nhằm phòng giữ chống sự loạn luân.

Nếu tính đến sự phức tạp tăng lên mãi của những hạn chế hôn nhân hiện tồn ở châu Úc, người ta chỉ có thể chia sẻ quan điểm với Morgan, Baldwin, Spencer, Frazer, Howitt (Morgan, "Ancient Society", 1877, - Frazer, "Totemism and Exogamy"), rằng những biện pháp ấy hẳn mang dấu ấn của một ý định hữu thức, định tâm ("deliberate dising" theo Frazer) là hẳn thực sự đạt được mục đích chúng ta đề ra. "Không thể giải thích khác trong mọi chi tiết của nó, một hệ

thống vừa phức tạp và lại vừa hợp thức" (Frazer, đd. 106).

Một sự kiện hấp dẫn đáng nêu lên là những hạn chế đầu tiên liên tiếp khi nhập môn vào các lớp hôn nhân đã đánh vào sự tự do tính giao của thế hệ trẻ, vậy là sự loạn luân giữa anh chị em và giữa con trai với mẹ, trong khi ấy sự loạn luân giữa cha và con gái đã chỉ bị xóa bỏ bởi những cấm kỵ sau này.

Nhưng khi qui phó cho những cấm chỉ tính giao ngoại hôn những ý định lập pháp, người ta không giải thích lý do ra đời của những thể chế ấy. Xét cho cùng, sự sợ sệt loạn luân từ đâu đến khiến nó phải được coi là đích cội rễ của tục ngoại hôn? Tất nhiên là không đủ khi giải thích sự sợ sệt loạn luân bằng một sự ghê tởm bản năng đối với những quan hệ tính giao giữa người cùng họ gần, điều này cũng tương đương với sự gợi ra chính sự sợ sệt loạn luân, trong khi ấy kinh nghiệm chỉ ra cho ta rằng, mặc dầu bản năng ấy, sự loạn luân còn xa mới là một hiện tượng hiếm hoi, ngay cả trong các xã hội hiện đại chúng ta, và trong khi kinh nghiệm lịch sử dạy ta rằng những hôn nhân loạn luân đã bắt buộc đối với một số nhân vật ưu tiên.

Westermarck ("Ursprung and Entvichlung der Moralbégriffe" II. Die Ehe, 1909. Xem cũng trong tác phẩm này tác giả bác bỏ những phản đối đã được phát biểu để chống cách nhìn của ông) giải thích sự sợ sệt loạn luân, bằng cách nói rằng "những người thuộc giới khác, cùng sống với nhau và do nói chung giữa những con người ấy có một họ hàng máu mủ, nên cảm thức ấy tìm thấy trong phong tục và trong luật lệ sự diễn đạt tự nhiên của nó, đó là sự cấm chỉ quan hệ tính giao giữa họ hàng gần". Halvellok Ellis mặc dầu phản đối tính cách bản năng của sự ghê tởm ấy, cũng

không kém xích lại gần, trong những khảo cứu về tâm lý giới tính của ông, quan điểm ấy khi ông nói: "Sự thật là bản năng tính giao không biểu thị bình thường giữa anh chị em hay giữa con trai và con gái đã chung sống từ khi thơ ấu, mà chỉ tạo nên một hiện tượng tiêu cực, xuất sinh, trong những trường hợp đương sự, từ chỗ những điều kiện cần thiết cho sự thức dậy của bản năng giao cấu bị thiếu thốn... Ở những người đã chung sống từ khi thơ ấu, thói quen đã mài cùn đi mọi kích thích được khêu gợi bởi sự nhìn, sự nghe, và sự tiếp xúc, nó đã tạo nên giữa những người ấy một tình trạng luyến ái (état d'inclination) loại trừ những dục vọng và đã khiến họ không có năng lực khiêu khích sự kích thích tình dục cần thiết để gây nên sự căng thẳng sinh dục (la tumescence génésique).

Tôi thấy hoàn toàn là cá biệt khi nói đến sự ghê tởm bẩm sinh những quan hệ tính giao mà những người đã chung sống từ thời thơ ấu cảm thấy, Westermarck đồng thời còn nhìn thấy trong thiên hướng ấy một biểu đạt tâm thần của sự kiện sinh học là những hôn nhân cùng dòng máu là có hại cho nòi giống. Khó chấp nhận rằng một bản năng sinh học kiểu loại ấy bị lầm lẫn trong sự biểu thị tâm lý của nó đến mức thay vì những quan hệ tính giao, có hại cho nòi giống bằng những cấm chỉ giữa họ hàng cùng máu, những cái hoàn toàn vô hại về phương diện này, giữa các thành viên của cùng một nhà hay của cùng một bộ lạc. Nhưng tôi không thể chống lại sự thích thú trình bày lại sự phê bình mà Frazer chống lại sự khẳng định của Westermarck. Quả thật là Frazer thấy không thể quan niệm được ngày nay không có một định kiến nào chống lại những quan hệ tính giao giữa các thành viên trong một gia đình, trong khi ấy sự

sợ hãi loạn luân là cái, theo Westermarck, hẳn chỉ là một kết quả của định kiến ấy, ngày nay còn mạnh mẽ hơn bất cứ bao giờ. Những nhận xét sau đây của Frazer còn sâu sắc hơn nữa mà tôi sẽ trích nguyên văn, bởi chúng phù hợp trong những điểm chủ yếu với những luận cứ do bản thân tôi đã phát biểu ở trên.

"Người ta không thấy rõ tại sao một bản năng người được cắm rễ sâu sắc lại cần phải được tăng cường bởi một pháp luật. Không có pháp luật nào hạ lệnh cho con người ăn và uống hay cấm hắn đưa bàn tay vào lửa. Con người ăn, uống, giữ bàn tay xa lửa một cách bản năng, do sợ những trừng phạt tự nhiên, chứ không sợ những trừng phạt luật định mà họ bị lôi cuốn phải ứng xử chống lại bản năng họ. Cái mà bản thân tự nhiên cấm giữ và trừng phạt bằng luật pháp. Do vậy chúng ta có thể chấp nhận không do dự rằng những tội lỗi được cấm giữ bởi một luật pháp là đích thị những tội lỗi mà nhiều người sẽ dễ dàng thực hiện do thiên hướng tự nhiên. Nếu đã không có những thiên hướng xấu, ắt đã không có tội lỗi, và nếu không có tội lỗi, thì người ta cấm chúng vì nhu cầu gì? Chính vì vậy không phải kết luận một cấm chỉ pháp chế sự loạn luân đang tồn tại bằng thay vào đó một sự ghê tởm loạn luân và nếu luật pháp lên án bản năng ấy như nhiều bản năng khác, ấy bởi những con người văn minh biết được rằng sự thỏa mãn bản năng tự nhiên ấy là có hại về phương diện xã hội". (đd.tr.97).

Tôi còn có thể thêm vào lập luận xuất sắc ấy của Frazer rằng những kinh nghiệm của phân tâm học chứng tỏ sự không thể hiện hữu một sự ghê tởm đối với các quan hệ loạn luân. Trái lại, những kinh nghiệm phân tâm học chỉ ra rằng những ham muốn tính giao đầu tiên của người đàn ông vị

thành niên bao giờ cũng có bản chất loạn luân và rằng những ham muốn ấy bị dập tắt đóng vai trò rất quan trọng với tư cách là những nguyên do quyết định các chứng nhiễu tâm sau này.

Vậy phải từ bỏ quan niệm thấy trong sự sợ hãi loạn luân một bản năng bẩm sinh. Khó có một quan niệm khác về sự cấm chỉ loạn luân, ngoài quan niệm được nhiều người tán thành, tức là các dân tộc nguyên thủy đã chiêm nghiệm từ rất sớm những nguy cơ do hôn nhân cùng dòng máu gây ra về phương diện sinh sôi nòi giống nên họ đã ban hành sự cấm chỉ loạn luân với ý thức đầy đủ. Những phản bác chống lại luận điểm giải thích ấy thật đầy rẫy. (Xem Durkheim: "Sự cấm chỉ loạn luân", "Niên giám xã hội học", I, 1896-1897). Trước hết, ngoài sự cấm chỉ loạn luân đã có trước lâu lắm so với kinh tế dựa vào sự sử dụng các gia súc và chỉ có kinh tế ấy mới có thể cung cấp những dữ kiện về hiệu quả của cùng dòng máu đối với phẩm chất của giống nòi, thì tính chất có hại của những hiệu quả ấy, ngay cả ở thời đại chúng ta, những cái liên quan đến con người cũng còn lâu mới được thừa nhận và cũng khó mà chứng thực. Thứ hai, tất cả những gì ta biết về người hoang dã hiện thời khiến cho giả thiết không thật là mấy, theo giả thiết ấy thì tổ tiên xa lắc xa lơ của họ hẳn đã ưu tâm đến lo sao cho hậu duệ của mình thoát khỏi những hậu quả tai hại của những hôn nhân cùng dòng máu. Gần như là lố bịch khi qui gán cho những con người không có năng lực lo xa trông rộng, chỉ sống qua ngày đoạn tháng, không tính đếm đến những lý do vệ sinh và lưu sinh học mà trong văn minh hiện thời của chúng ta người ta cũng chỉ vừa mới biết đến mà thôi[11].

Cuối cùng người ta có thể phản bác rằng qui gán cho sự

cấm chỉ những hôn nhân cùng dòng máu những lý do vệ sinh và thuần túy thực hành để giải thích sự ghê tởm sâu sắc đang hiện hữu chống sự loạn luân trong các xã hội hiện đại của chúng ta. Cũng như ở một chỗ tôi đã chỉ ra sự sợ hãi loạn luân còn sâu sắc hơn và mạnh mẽ hơn ở các dân tộc nguyên thủy hiện tồn cũng như ở các dân tộc văn minh.

Trong khi ấy người ta cũng đã có thể trông chờ sự lựa chọn giữa những nguyên do xã hội học, sinh học và tâm lý học để giải thích sự sợ hãi loạn luân, mà những phân tố tâm lý học, đến lượt chúng, chỉ là phương thức biểu thị của những lực lượng sinh học, cho đến khi kết thúc sự phân tích người ta tự thấy mình bị buộc phải tán thành lời thú nhận cam chịu của Frazer: Chúng ta không biết được nguồn gốc sự sợ hãi loạn luân và chúng ta cũng không biết được phải tìm nó trên chiều hướng nào. Không một giải pháp nào, được đề xuất từ trước đến nay về bí ẩn ấy, tỏ ra thỏa mãn chúng ta[12].

Tôi còn phải nêu thêm một cố gắng cuối cùng giải thích nguồn gốc sự loạn luân. Cố gắng này khác hoàn toàn những cái chúng ta đã quan tâm từ trước tới đây và có thể được gọi là sử tính.

Nó được gắn liền với một giả thiết của Ch. Darwin về tình trạng xã hội nguyên thủy của loài người. Từ những tập quán sinh hoạt của loài khỉ cao cấp, Darwin đã kết luận rằng cả con người cũng vậy, kỳ thủy sống thành những bầy nhỏ, trong nội bộ các bầy ấy tính ghen tuông của con đực nhiều tuổi nhất và khỏe mạnh nhất đã ngăn cản sự tạp dâm. "Theo như điều chúng tôi biết về tính ghen tuông của tất cả các động vật có vú, mà nhiều giống đều được vũ trang bằng những cơ quan chuyên biệt nhằm để dễ dàng chống lại những tình địch, chúng tôi có thể kết luận quả nhiên rằng

một sự tạp giao chung giữa các giới tính ở tình trạng bản chất là một sự kiện ít có thể xảy ra... Nhưng nếu đi ngược dòng thời gian khá xa về đằng sau, chúng tôi cho rằng những thói quen người theo những cái đang hiện tồn, thì kết luận tỏ ra có thể có được hơn cả con người kỳ thủy đã sống thành những xã hội nhỏ, mỗi đàn ông nói chúng có một đàn bà, đôi khi nếu hắn ta có uy lực thì hắn có nhiều vợ và hắn bảo vệ một cách ghen ghét chống lại mọi người đàn ông khác. Hoặc nữa, nếu không phải là một động vật xã hội, hắn không phải không thể sống như con gorila, với nhiều vợ chỉ riêng thuộc về hắn: ấy là do quả nhiên rằng tất cả những bản tính đều giống nhau ở chỗ một con đực là hữu hình trong một nhóm. Khi con đực đã trưởng thành, nó vào cuộc đấu với những con đực khác để giành quyền thống trị, và ấy là con khỏe nhất, sau khi đã giết chết hay đuổi được tất cả mọi địch thủ, trở thành lãnh tụ của nhóm. (Dr Savage, trong "Bonston Jourm of Hist", v. 1845-47) Những con đực trẻ, bị loại bỏ như vậy và lang thang nơi này nơi nọ, đến lượt chúng sẽ làm một bổn phận, khi cuối cùng chúng đã đạt được kết quả tìm được một người vợ, ấy là ngăn cấm những hôn phối cùng dòng máu rất gần giữa các thành viên của một và cùng một gia đình". (Abslammung der Menschen" bản dịch tiếng đức của *A.Carus*, Intichiuma, chương 20, tr.341).

Atkinson ("Primat Law", London, 1903, trong *A.Lang* "Social Origins"), hình như là người đầu tiên nhận thấy rằng những điều kiện mà Darwin gán cho cái bầy nguyên thủy, trong thực tế, chỉ có thể tạo thuận lợi cho sự ngoại tộc hôn. Mỗi một kẻ bị xua đuổi ấy có thể xây dựng một bầy tương tự, bên trong bầy sự cấm chỉ liên hệ tính giao được đảm bảo và được duy trì bằng sự ghen tuông của kẻ đứng đầu; và cứ như

thế với thời gian những điều kiện ấy cuối cùng đã sinh ra cái qui tắc hiện được tồn tại ở tình trạng luật pháp hữu thức: không có liên hệ tính giao giữa thành viên cùng bầy. Sau khi có sự du nhập tục tôtem, qui tắc ấy bị biến hóa thành một qui tắc khác: không có liên hệ tính giao trong nội bộ tôtem.

A.Lang theo cách giải thích ấy về tục ngoại hôn. Nhưng trong cùng tác phẩm ông lại tỏ ra là thành viên của lý thuyết khác (lý thuyết của Durkheim) nhìn trong tục ngoại hôn một hệ quả của những luật tôtem. Không dễ dàng hòa giải hai cách nhìn nhận ấy; theo cách thứ nhất, tục ngoại hôn có trước tục tôtem; theo cách thứ hai tục ngoại hôn lại là kết quả của tục tôtem[13].

3

Trong vùng tối tăm này thực tiễn phân tâm học chỉ phóng rọi một tia sáng độc nhất mà thôi. Thái độ của đứa trẻ đối với các động vật trình ra nhiều tương tự với thái độ của người nguyên thủy. Đứa trẻ còn chưa cảm thấy gì về sự kiêu ngạo riêng thuộc của người thành niên văn minh, là kẻ vạch một đường phân giới rõ rệt giữa hắn với tất cả các đại biểu khác của giới động vật. Nó không do dự coi động vật như là bình đẳng với nó; bằng sự thú nhận thẳng thắn và chân thật các nhu cầu của nó, nó cảm thấy nó gần gũi con vật hơn là người trưởng thành mà chắc chắn nó thấy khó hiểu hơn.

Trong sự hỗn hợp hoàn hảo có giữa đứa trẻ và con vật, đôi khi người ta thấy chợt có một sự đảo lộn đặc biệt. Đứa trẻ bắt đầu đột nhiên sợ một số con vật và trốn tránh tiếp xúc kể cả dáng vẻ của tất cả các đại diện của một giống nhất định. Khi này người ta thấy tái sản sinh bảng lâm sàng *sợ động vật* (zoopoobbie), một trong những chứng thần kinh tâm lý thường thấy nhất ở tuổi này và, có thể, là một hình thức sớm của một chứng thuộc loại ấy. Chứng sợ súc vật nói chung nhằm vào những con vật mà đến lúc ấy đứa trẻ vẫn yêu thích nó và nó không tỏ ra một quan hệ nào với con vật này hay con vật nọ. Sự lựa chọn những con vật có thể trở thành đối tượng của các chứng sợ là không lớn ở các thành phố. Đó là ngựa, chó mèo, chim chóc thì hiếm hơn, thường nhất lại là những con vật nhỏ bé như bọ hung và bướm. Đôi khi đó là những con vật mà đứa trẻ chỉ biết qua tranh ảnh hay bằng những chuyện kể chúng đã được nghe; những con vật ấy trở thành đối tượng của sự lo âu không suy xét và không hạn độ đi kèm theo với những chứng sợ hãi ấy. Người ta hiếm khi thành công trong việc tìm ra biến cố hay sự cố đã quyết định sự lựa chọn lạ lùng con vật, đối tượng của sự sợ hãi. K. Abraham đã cho tôi biết một trường hợp một em bé tự mình giải thích việc em sợ ong vò vẽ là do màu và những đường kẻ trên thân ong vò vẽ đã làm em nghĩ đến con hổ là con vật mà em đã được nghe kể lại và khiến em sợ hãi.

Những sợ sệt động vật của trẻ em hãy còn chưa là đối tượng của một khảo sát phân tích chăm chú, mặc dầu nó đáng như thế đến mức cao nhất. Hiển nhiên điều ấy được giải thích bằng những khó khăn khi phân tích các trẻ em rất non tuổi. Bởi thế người ta hẳn không thể khẳng định rằng mình biết nghĩa chung của những chứng bệnh ấy, và tôi

cũng nghĩ rằng không thể chỉ có một ý nghĩa duy nhất. Tuy nhiên một số trường hợp, các chứng sợ sệt ấy, mà đối tượng là những động vật lớn, tỏ ra có thể tiếp cận với sự phân tích và đã phát hiện cho nhà nghiên cứu bí ẩn của chúng. Trong mọi trường hợp đều là một điều này: khi các trẻ em được khảo sát là con trai, sự lo sợ của chúng đã được gợi ra bởi người cha và đã chỉ được di chuyển sang cho con vật.

Tất thảy những ai đã ít nhiều làm quen với phân tâm học chắc chắn đã thấy những trường hợp loại ấy và đã thu lượm cùng ấn tượng ấy. Tuy vậy những công bố chi tiết về vấn đề ấy thì chẳng có bao nhiêu. Đó là một tai họa văn chương khiến sự khẳng định của chúng ta khi chỉ dựa vào những quan sát riêng lẻ mà đã kết luận sai lầm. Tôi xin lấy thí dụ một tác giả, với một cách thông minh, đã quan tâm đến hội chứng nhiễu tâm của các con ông. Người ấy, bác sĩ Wulff (Odessa) kể lại, miêu tả lâm sàng một chứng nhiễu tâm của đứa con trai chín tuổi rằng, đứa trẻ bệnh nhân ấy đã từ bốn năm nay bị chứng kinh sợ chó. "Khi ở trong phố, trông thấy một con chó, chạy đằng trước nó, nó khóc rống và gào thét: "chó xinh xắn thân yêu, đừng cắn chết ta, ta sẽ tử tế". Bằng "tử tế" nó hiểu là *không bao giờ nó chơi đàn viôlông nữa* (tức là *không thủ dâm nữa*)" (M.Wulff: "Beitrage zur infantilen Sexualitat" - Bàn góp vào tính dục trẻ thơ - "Zentralbiatt fiir Psychanalyse", 1912).

Vẫn tác giả ấy kết luận trường hợp của ông như sau: "Sự sợ sệt chó thực chất chỉ là sợ người cha và được chuyển chỗ sang con chó, bởi câu kêu kỳ cục thốt ra: "Chó ơi, tôi sẽ tử tế" (tức "tôi sẽ không tự thủ dâm nữa") , nói cho đúng, là được nói với người cha, người đã cấm sự thủ dâm nọ". Tác giả thêm vào trong một ghi chú điều này, và nó phù hợp rất

đúng với những quan sát riêng của tôi và đồng thời nó chứng tỏ một đa số các trường hợp: "Tôi cho rằng hội chứng sợ sệt ấy (sợ sệt ngựa, chó, mèo, gà mái và các gia súc khác) ít ra cũng hay thấy ở trẻ em như sự kinh hoàng đêm tối và bao giờ cũng xuất lộ trước sự phân tích như là bắt nguồn từ một sự di chuyển sang một con vật nỗi sợ hãi cảm thấy trước mặt cha hoặc mẹ. Sự sợ hãi chuột nhắt và chuột cống rất phổ thông, liệu có nảy sinh bởi cùng một cơ chế? Đó là điều tôi không thể khẳng định".

Trong tập thứ nhất của *Niên giám nghiên cứu phân tâm học và tâm bệnh học*, tôi đã công bố "phân tích về một sự sợ sệt của một bé trai năm tuổi", mà sự quan sát đã buộc tôi phải thông báo cho ông bố. Nó sợ ngựa đến mức ngần ngại không dám ra phố. Nó sợ phải trông thấy con ngựa vào trong phòng nó để cắn nó. Về sau người ta thấy nó đã nhìn thấy ở đó sự sụp đổ (cái chết) mà nó mong muốn cho con ngựa. Khi người ta đã trấn an sự sợ hãi mà đứa trẻ đã cảm thấy trước bố nó, người ta đã thấy nó đấu tranh chống ước muốn mà đối tượng là sự vắng mặt (sự đi, sự chết) của người bố. Như thế nó làm người ta hiểu rõ nó, nó đã nhìn thấy ở người cha một người cạnh tranh, giành nhau với nó những ân huệ của người mẹ, người mà những xung động giới tính đầu tiên của nó đã mơ hồ hướng tới: như vậy thì, nó ở trong tình thế điển hình của đứa con trai, tình thế mà chúng tôi gọi bằng cái tên *mặc cảm Ơđíp* và trong đó chúng tôi thấy cái cảm trung tâm của những chứng nhiễu tâm nói chung. Sự việc mới, do sự phân tích chú bé Hans đã phát hiện cho chúng ta, là rất có ích lợi về phương diện giải thích tục tôtem: đứa trẻ đã chuyển di vào một động vật một phần những mặc cảm của nó đối với người cha.

Sự phân tích đã cho phép khám phá những con đường liên kết, hoặc quan trọng về phương diện nội dung, hoặc ngẫu nhiên theo đó mà sự chuyển di kia được thực hiện. Sự hằn thù nảy sinh từ sự thù địch với người cha đã không thể được phát triển tự do trong đời sống tâm thần đứa trẻ, do nó bị trung hòa bởi sự dịu dàng và sự khâm phục mà nó, đứa trẻ, luôn luôn cảm thấy đối với cùng một con người; đối với một đứa trẻ kết quả là một thái độ lập lờ, hai mặt, đối với người cha, một sự đấu tranh mà nó trượt ra khỏi bằng cách chuyển di những cảm thức cừu địch và sợ hãi vào một đối tượng thay thế. Dù sao sự chuyển di ấy cũng bất lực, không giải quyết được xung đột, bằng cách thực thi một chia tách rõ rệt giữa những cảm thức trìu mến với những cảm thức thù định. Sự xung đột còn đeo đẳng sau sự chuyển di, và thái độ hai mặt trường tồn, nhưng lần này là đối với đối tượng thay thế. Là hiển nhiên rằng em bé Hans không chỉ sợ có ngựa, mà còn đầy kính trọng ngựa và có một quan tâm mãnh liệt với chúng. Khi nỗi sợ hãi của bé được yên lắng, bé tự đồng nhất hóa mình với con vật kính sợ, bằng cách nhảy như một con ngựa và tự em cắn cha em (đd. tr.37). Trong một giai đoạn khác của sự chùng giãn sợ sệt, em tự ý đồng nhất hóa cha mẹ em với các động vật lớn khác ("Die giraffennphantasia", tr.124).

Người ta không thể không thừa nhận trong những sự sợ sệt động vật ấy của trẻ em một số đặc điểm của tục tôtem về phương diện tiêu cực. Tuy nhiên, M. Ferenczi cho ta một quan sát hiếm hoi và đẹp đẽ về một trường hợp có thể coi là một biểu thị của tục tôtem tích cực ở một trẻ em (*S. Ferenczi*, "Ein kleiner Hahnamanm", Internat. Zeitschr.f. arzrliche Psychoanal, II, 1913, I, N.3). Ferenczi thuật

chuyện rằng ở em bé Arpad, những thiên hướng tôtem được thức tỉnh, không bằng quan hệ trực tiếp với *mặc cảm Oedipe*, nhưng gián tiếp trong quan hệ với yếu tố tự si mê của mặc cảm ấy, với chứng sợ bị thiến. Nhưng khi đọc chăm chú vào câu chuyện trên đây, chuyện về chú bé Hans, người ta cũng thấy ở đó sự cảm phục của đứa trẻ đối với người cha do thể tích cơ quan sinh dục của ông và bởi nó thấy ở ông một sự đe dọa đối với chính các cơ quan sinh dục của nó. Trong *mặc cảm Oedipe* và trong "mặc cảm" hoạn thiến, người cha đóng vai trò như nhau, vai trò của một địch thủ kính sợ của những quan tâm tình dục ấu thơ. Sự thiếu hay sự móc bỏ con mắt, đó là những trừng phạt người cha đe dọa đứa trẻ[14].

Khi bé Arpad hai tuổi rưỡi, một hôm bé ở nhà quê muốn đái vào trong chuồng gà, bé đã bị một con gà mái mổ vào cò. Năm sau, khi trở lại đúng chỗ ấy, em đã tưởng tượng chính em là con gà mái, chỉ quan tâm đến cái chuồng gà và tất thảy những gì xảy ra ở đấy và trao đổi bằng ngôn ngữ người của em với những tiếng líu ríu và lé thé của gia cầm. Vào thời kỳ diễn ra sự quan sát (khi ấy em lên năm tuổi), em đã tìm thấy lại ngôn ngữ của mình, nhưng em đã chỉ nói về gà mái và các gia cầm khác. Em không biết bất kỳ một đồ chơi nào khác mà chỉ hát những bài hát thuộc về gia cầm. Thái độ của em đối với con vật tôtem của em đã rõ rệt là hai mặt: hằn thù và yêu dấu không có chừng mực. Trò chơi ưa thích của em là chọi gà mái.

"Đối với em, khi dự những cuộc chọi gà, thực sự là một niềm tin và một ngày hội. Em có thể nhảy nhót hàng giờ liền xung quanh những xác gà mái, bị kích thích rất mạnh mẽ". Rồi em ôm ấp và vuốt ve con vật bị giết, lau chùi và hôn

hình ảnh những con gà mái mà chính em trước đây đã hành hạ chúng.

Bé Arpad tự giữ gìn không để xảy ra một ngờ vực nào về ý nghĩa của thái độ kỳ cục của mình. Nếu có dịp, em biết chuyển dịch những dục vọng của mình, bằng thay vì cách diễn đạt tôtem theo cách diễn đạt mượn ở ngôn ngữ thông thường. "Bố tôi là con gà trống", một hôm em nói thế, "Bây giờ tôi còn bé, tôi là một con gà con. Nhưng khi tôi lớn hơn, tôi sẽ làm một con gà mái, và lớn nữa, tôi sẽ là con gà trống". Một lần khác, bất thình lình em muốn ăn "me dầm mỡ" (tương tự với thịt gà dầm mỡ). Em đe dọa rất tự nguyện và rất rõ ràng thiến người khác, mà bản thân em cũng cảm thấy những đe dọa như thế do những thực hành thủ dâm em làm đối với dương vật của em.

Còn như lý do mà em quan tâm tới tất cả những gì xảy ra trong sân gia cầm, thì đối với Ferenczi, ông không một chút nghi ngờ gì: "Những quan hệ tính giao được hoạt động giữa gà trống và gà mái, sự đẻ ra trứng và nảy nở ra gà con" đã thỏa mãn tính hiếu kỳ tính giao của em là cái, nói cho đúng, được hướng về cái được diễn ra trong gia đình người. Ấy là trong khi quan niệm những đối tượng về dục vọng của bé theo như bé đã trông thấy trong sân gia cầm mà một hôm bé nói với một bé gái hàng xóm: "Mình sẽ lấy cậu, cậu và em gái cậu và ba chị em họ mình và cô nấu bếp... À không, mẹ mình thay cho cô nấu bếp".

Ở một đoạn dưới đây, chúng tôi sẽ bổ sung những kết luận do sự quan sát này đề xuất. Ở đây chúng tôi hãy chỉ giới hạn nêu ra hai điểm giống nhau giữa trường hợp chúng tôi nêu ra với tục tôtem. Sự đồng nhất hoàn toàn với con vật tôtem[15] và thái độ hai mặt đối với nó. Căn cứ trên những

quan sát ấy, chúng tôi cho là được phép đưa vào công thức của tục tôtem (chừng nào là đàn ông) người cha thay vì cho con vật tôtem. Nhưng một khi sự thay thế ấy được thực thi, chúng tôi tự thấy mình chẳng tiến và nhất là chẳng bước một bước nào táo bạo cả. Điều chúng tôi cho là đã tìm được thì chính bản thân người nguyên thủy tự họ nói ra, và ở bất kỳ nơi nào mà hệ thống tôtem còn hiệu lực, thì con tôtem được chỉ định như một tổ tiên. Tất cả những gì chúng tôi làm, ấy là qui cho sự chỉ danh ấy một nghĩa đen mà các nhà dân tộc học đã không biết làm thế nào và cũng vì lẽ ấy họ đã phải đẩy nó về phía sau. Phân tâm học, trái lại, đưa chúng tôi đi vào điểm nêu ra ấy và gắn vào đó một cố gắng giải thích tục tôtem[16].

Kết quả đầu tiên sự thay thế của chúng tôi là rất bổ ích. Nếu con vật tôtem là khác với người cha, rút cục chúng ta sẽ thu được như sau: hai giới luật căn bản của tục tôtem, hai qui định cấm kỵ tạo thành hạt nhân của nó, tức là sự cấm chỉ giết tôtem và sự cấm chỉ lấy một phụ nữ cùng thuộc một tôtem, trùng hợp về nội dung với hai tội lỗi của Oedipe, kẻ đã giết cha và lấy mẹ, và với hai dục vọng nguyên thủy của đứa trẻ mà sự dồn nén không đầy đủ hay sự thức tỉnh có lẽ tạo thành hạt nhân của mọi chứng tâm thần. Nếu sự giống nhau này không chỉ là một trò chơi đơn giản của cái ngẫu nhiên, thì nó phải cho phép chúng tôi giải thích sự ra đời của tục tôtem ở những thời kỳ xa xưa nhất. Nói cách khác, chúng tôi phải đạt tới làm sáng tỏ sự thật rằng sự kiện tôtem là được ra đời từ những điều kiện mặc cảm Oedipe, hoàn toàn giống như chứng sợ động vật của "bé Arpad". Để lập dựng cái như thật ấy, trong những trang sau, chúng tôi sẽ khảo cứu một điểm cá biệt còn chưa được nêu ra của hệ thống tôtem, hoặc có thể nói của tôn giáo tôtem.

4

Nhà vật lý học, nhà ngữ văn học, nhà chú giải Kinh Thánh và nhà khảo cổ học, một trí tuệ toàn năng cũng như sáng suốt và tự do không định kiến, W. Robertson Smith ("The religion of the Semites", London, 1907), mất năm 1894, trong tác phẩm của ông về tôn giáo của người Sémite xuất bản năm 1889, đã phát đi quan niệm rằng một cuộc lễ riêng biệt, bữa cơm gọi là tôtêmic, đã ngay từ bước đầu là một thành phần không thể không có của hệ thống tôtem. Để chứng minh cho giả định của mình, ông chỉ có một miêu tả duy nhất một hành vi loại ấy, thuộc thế kỷ V của kỷ nguyên chúng ta, nhưng ông đã biết in khắc vào nó một trình độ như thật rất cao, nhờ ở sự phân tích sự hiến tế của người Sémite xa xưa. Vì sự hiến tế giả định một nhân cách thần tính nên vấn đề là một sự suy luận có điểm xuất phát là một giai đoạn bậc cao của sự thờ cúng tôn giáo và điểm đến là giai đoạn nguyên thủy nhất của tục tôtem.

Tôi sẽ cố gắng kể ra, từ cuốn sách ưu tú của Robertson Smith, những đoạn hay nhất liên quan đến nguồn gốc và ý nghĩa của nghi thức hiến tế, không chú ý đến những chi tiết thường đầy sức hấp dẫn cũng như sự phát triển về sau của nghi thức ấy. Tôi xin nói trước để bạn đọc cùng chờ đợi tìm thấy ở sự trích dẫn của tôi sự sáng suốt và sức mạnh chứng minh đầy thuyết phục của bản văn gốc.

Robertson Smith chỉ ra rằng sự hiến tế trên bàn thờ cấu thành phần chủ yếu của nghi điển các tôn giáo xưa cũ. Nó

cũng đóng cùng một vai trò trong mọi tôn giáo, đến mức người ta có thể giải thích sự hiện tồn của nó bằng những nguyên do rất chung và hành xử cùng một tác dụng ở khắp mọi nơi. Sự hiến tế, hành vi thiêng liêng ưu tú, tuy nhiên ở buổi đầu đã không có cùng ý nghĩa như nó đã có ở các thời kỳ sau: một hiến tế dâng cho thần tính, trong mục đích tranh thủ thần tính hoặc đầu hàng nó dễ dàng hơn. (Sự xử dụng phàm tục từ ngữ là theo nghĩa thứ phát của nó, nghĩa là vô tư, là tận tụy, là quên mình). Tất cả đưa đến tin rằng sự hiến tế kỳ thủy đã không phải gì khác là một "hành vi hữu nghị (fellowship) xã hội giữa thần tính với những kẻ tôn sùng nó", là hành vi cảm thông giữa các tín đồ với thần thánh của họ.

Người ta dâng hiến những vật gì ăn được và uống được; con người dâng hiến cho thần thánh của mình cái mà chính nó nuôi sống mình: thịt, ngũ cốc, quả, rượu, dầu ăn. Chỉ có những hạn chế và những lệ ngoại thuộc về thịt của con vật hy sinh. Các súc vật hiến tế đã được cả vị thần và cả những tín đồ cùng tiêu thụ; duy chỉ sự hiến sinh súc vật là xưa cũ hơn vì xưa nữa thì chỉ có một hình thức đó mà thôi. Sự hiến dâng thảo mộc có nguồn gốc từ sự hiến dâng tất cả những trái cây đầu mùa và đại diện cho lệ cống nạp cho vị chủ của đất đai và của xứ sở. Nhưng những vật hiến sinh súc vật thì xưa cũ hơn nông nghiệp.

Nhưng dư tồn ngôn ngữ học chứng tỏ một cách chắc chắn rằng phần hiến tế dành cho thần thánh ban đầu đã được coi như thức ăn thật sự của thần. Với sự phi vật chất hóa tăng dần của bản chất thần linh, sự đại diện ấy trở thành chướng chối; người ta đã cho rằng có thể thoát khỏi tình trạng này bằng cách chỉ qui định cho thần tính phần

lỏng của bữa ăn. Sự sử dụng lửa sau này đã giúp làm ra một số những thức ăn của con người, đem lại cho chúng một hình, một khẩu vị và một dáng vẻ xứng đáng hơn với bản chất thần linh. Với danh nghĩa đồ uống, thoạt tiên người ta hiến dâng máu của những vật hy sinh, sau này được thay thế bằng rượu vang. Rượu vang đã được người xưa coi như là "máu của cây nho": ấy vẫn còn là cái tên mà các nhà thơ của thời đại chúng ta gọi rượu vang.

Hình thức xưa cũ nhất của sự hiến tế, trước cả nông nghiệp và sử dụng lửa, vậy là được biểu hiện bằng sự hy sinh con vật mà thịt và máu đều được thưởng thức chung bởi vị thần linh và những người tôn sùng. Đã có điều rất quan trọng là mỗi người tham dự nhận suất ăn của mình, được qui định trước và giải quyết sẵn.

Lễ hiến sinh ấy là một lễ chính thức, một lễ hội được cử hành bởi toàn thể thị tộc. Một cách chung nhất, tôn giáo đã có công chuyện của tất cả, bổn phận tôn giáo là một nghĩa vụ xã hội. Những sự hiến tế và những lễ hội trùng hợp ở mọi dân tộc, mỗi lễ hiến tế (hy sinh) bao hàm một lễ hội, và không có lễ hội nào lại không có hiến tế - lễ hội đã là một dịp vui vẻ nâng mình vượt lên trên những lợi ích ích kỷ của mỗi người, là một dịp nêu bật những mối liên lạc gắn bó mỗi thành viên của cộng đồng vào với thần tính.

Sức mạnh tinh thần của bữa ăn hiến tế công cộng dựa trên những biểu hiện rất xưa cũ về ý nghĩa của hành vi ăn và uống chung. Ăn và uống với một người khác đã vừa là một biểu tượng vừa là một phương diện tăng cường tính cộng đồng xã hội và thuận ước với nhau những nghĩa vụ hỗ tương, bữa ăn hiến tế diễn đạt trực tiếp sự kiện *tính cộng sinh* (la commensalité) giữa thần tính với những người tôn

sùng, và tính cộng sinh ấy hàm ngụ tất cả những quan hệ khác mà người ta giả định là hiện hữu giữa vị thần với những người này. Những phong tục ngày nay vẫn hiện hành ở người Ả rập vùng hoang mạc chỉ ra rằng bữa ăn chung đã tạo nên một liên lạc, không với tư cách là biểu hiện biểu tượng tính của một phân tố tôn giáo, mà trực tiếp, với tư cách là hành vi ăn uống. Ai đó đã cùng chia xẻ với một người Bédouin một miếng ăn nhỏ hay đã uống một ngụm sữa của người ấy, thì không bao giờ phải sợ hãi sự thù ghét của hắn, mà có thể luôn luôn yên tâm về sự giúp đỡ và sự bảo trợ của hắn, ít nhất cũng lâu dài bằng khoảng thời gian mà món ăn chung kia còn nằm trong cơ thể theo như người ta giả định. Như vậy, mối liên hệ của cộng đồng được quan niệm một cách thuần túy hiện thực; để liên hệ ấy được tăng cường và trường tồn, hành vi phải được thi thoảng lặp lại.

Nhưng sức mạnh ấy từ đâu đến, cái quyền năng gắn bó mà người ta gán cho hành vi ăn uống chung. Trong xã hội nguyên thủy nhất, chỉ có một liên hệ nó gắn bó không điều kiện và không ngoại trừ: ấy là cái cộng đồng thị tộc (Kinship). Các thành viên của cộng đồng ấy đoàn kết nhất trí với nhau; một thị tộc (Kin) là một nhóm người mà đời sống cấu tạo thành một đơn vị thể chất đến mức người ta có thể coi mỗi đơn vị như là một mảnh của một cuộc sống chung. Khi một thành viên của một thị tộc bị giết, người ta nói: "Máu chúng tôi đã đổ". Câu nói Hêbrơ thừa nhận tính họ hàng thị tộc thì nói rằng: "Người là xương của xương ta, là thịt của thịt ta". Vậy Kinship nghĩa là: thành phần của một thực chất chung. Bởi thế Kinship không duy nhất xây dựng trên cơ sở một sự kiện là một phần của thực chất của người mẹ đã sinh ra mình và của nguồn sữa mẹ đã bú mớm mình, mà cũng còn trên cơ

sở sự kiện khác người ta duy trì và đổi mới cơ thể mình là có thể năng truyền giao và tăng cường cái Kinship. Bằng cách cùng ăn một bữa với vị thần của mình, người ta cũng do đó mà diễn đạt niềm xác tín rằng người ta được làm nên bằng cùng một thực chất với thần và người ta không bao giờ cùng ăn với kẻ mà người ta coi là người xa lạ. Vậy bữa ăn hiến tế nguyên xưa là một bữa ăn trọng thể tụ họp các thành viên của thị tộc hay của bộ lạc, phù hợp với luật lệ là chỉ các thành viên của thị tộc mới có thể ăn chung. Trong các xã hội hiện đại, bữa ăn tụ họp các thành viên gia đình, nhưng điều ấy chẳng dính dáng gì đến bữa ăn hiến tế. Kinship là một thể chế còn xưa cũ nhất mà chúng tôi biết thường được cấu thành bởi những người thuộc những liên kết họ hàng khác nhau. Những người đàn ông lấy những người vợ thuộc các thị tộc khác; những đứa con theo thị tộc của mẹ chúng; không hề có một quan hệ thị tộc nào giữa người đàn ông với các thành viên khác của gia đình. Trong một gia đình như thế, không có bữa ăn chung. Những người hoang dã ngày nay còn ăn uống riêng rẽ và những cấm chỉ tôn giáo của tục tôtem, liên quan đến thức ăn, thường đặt họ trong tình trạng không thể ăn chung với các con họ.

Bây giờ ta trở lại với con vật bị hy sinh. Chúng ta đã biết là không có sự hội họp bộ lạc mà lại không có sự hy sinh một con vật, nhưng (và việc này có ý nghĩa) một con vật cũng chỉ có thể bị giết vào dịp một trong những sự cố trọng thể ấy. Người ta ăn quả, con mồi săn được, sữa các gia súc, nhưng những ngăn ngừa tỉ mẩn tôn giáo đã cấm mỗi người giết một con gia súc cho sự tiêu thụ riêng của mình. Vậy chẳng còn gì để nghi ngờ, Robertson Smith nói, rằng mỗi hiến tế kỳ thủy là một hiến tế tập thể của thị tộc và sự giết

con vật hy sinh đã là một hành vi *bị cấm đối với cá nhân và chỉ là chính đáng khi cả bộ lạc đều gánh phần trách nhiệm*. Ở người nguyên thủy chỉ có một loại duy nhất là hành động được áp dụng cho đặc điểm ấy: ấy là những hành động làm tổn hại đến tính cách thiêng của dòng máu chung của bộ lạc. Một đời sống mà không cá nhân nào có thể xóa bỏ và chỉ có thể bị hy sinh khi có sự đồng tình, sự tham gia của mọi thành viên thị tộc. Qui tắc, qui định rằng mỗi người tham dự bữa ăn hiến tế phải thưởng thức thịt của con vật bị hy sinh, có cùng một ý nghĩa như qui định rằng một thành viên bộ lạc đã phạm một lỗi lầm thì phải được xử bởi toàn thể bộ lạc. Nói khác, con vật hy sinh được đối xử như một thành viên của bộ lạc, cộng đồng dâng hiến vật hy sinh, thần linh của cộng đồng và con vật là cùng một dòng máu, họ đều là thành viên của cùng một thị tộc.

Căn cứ vào nhiều dữ kiện, Robertson Smith đồng nhất hóa con vật bị hy sinh với con vật tôtem xưa. Trong thời cổ đại có hai thứ hiến tế: những hiến tế các súc vật nuôi trong nhà, nói chung người ta thường ăn chúng, và những hiến tế đặc biệt những con vật bị cấm do uế tạp. Một khảo sát sâu hơn cho thấy những con vật uế tạp ấy là những con vật thiêng, chúng bị hiến dâng cho thần thánh nào mà đối với họ chúng là thiêng, ngày xửa xưa chúng đã là đồng nhất với các vị thần và, trong khi dâng hiến, các tín đồ, có thể nói, đã làm rõ họ hàng máu mủ đã gắn bó con vật với vị thần. Ở một thời kỳ xa xưa hơn, sự khác nhau giữa hiến dâng thông thường với hiến dâng "thoại huyền" còn chưa có. Tất cả các động vật khi ấy đều thiêng: ăn thịt chúng là bị cấm, trừ những trường hợp trọng thể và với sự tham gia của cả bộ lạc. Sự giết chết con vật được coi như một tội giết người, như thể

đối với một người của bộ lạc, và tội ác ấy chỉ có thể được tiến hành bằng tuân thủ dùng những dự phòng và cùng những bảo đảm chống mọi trách cứ có thể xảy ra.

Sự thuần dưỡng súc vật và sự mở đầu chăn nuôi dường như ở nơi nào cũng có nghĩa là sự kết thúc của tục tôtem thuần túy và nghiêm ngặt của những thời nguyên thủy[17]. Nhưng những dấu vết của tính cách thiêng của các gia súc người ta tìm thấy trong những tôn giáo "du mục" ấy đủ để cho nhận biết những tôtem cũ trong những con vật ấy. Ở Hi-lạp ý tưởng lan truyền khắp nơi ngày xưa là khi giết một con bò thì đó là một tội ác thực sự. Ở các lễ hội atêniên ở Bonphonies, sự hiến tế được kèm theo một vụ kiện thực sự, với sự hỏi cung tất cả những người tham gia. Cuối cùng người ta đồng tình với nhau qui lỗi vào con dao mà người ta ném nó xuống biển.

Mặc dù đời sống con vật thiêng được bảo vệ bằng sự sợ hãi, như thể nó là một thành viên của bộ lạc, nhưng sự bức thiết thỉnh thoảng vẫn đặt ra việc phải hy sinh nó một cách trọng thể trước sự hiện diện của tất cả cộng đồng và phải phân chia thịt nó và máu nó cho thành viên của bộ lạc. Lý do qui định các hành vi ấy đem lại cho chúng ta nghĩa sâu xa nhất của sự hiến sinh. Chúng ta biết rằng sau này mọi bữa ăn chung, mọi sự tham gia vào cùng một thực chất đã vào cơ thể, đều tạo nên giữa những người cùng mâm một liên hệ thiêng liêng, nhưng ở các thời kỳ xưa cũ hơn, ý nghĩa ấy đã chỉ được qui phó cho sự tiêu thụ chung thịt con vật thiêng. *Điều bí ẩn thiêng liêng của cái chết của con vật được biện giải bằng sự việc chỉ có như thế mới có thể lập dựng được mối liên hệ hợp nhất những người tham gia với nhau và giữa họ với vị thần của họ.* (đd.tr.113).

Mối liên hệ ấy không phải gì khác là chính sự sống của con vật hiến tế, sự sống ấy ngụ trong thịt nó và trong máu nó và truyền thông đi trong bữa ăn hiến tế đến tất cả những ai tham dự. Sự biểu hiện ấy tạo nên cơ sở cho tất cả những liên hệ máu mủ mà con người mang chịu lẫn nhau, ngay cả ở những thời kỳ khá gần đây. Quan niệm hiện thực ưu tú, nhìn thấy trong cộng đồng máu mủ một tính đồng nhất ấy bằng biện pháp thuần túy thể chất của bữa ăn hiến sinh.

Ta hãy dừng lại ở đây sự lý giải của Robertson Smith để tóm tắt nó càng ngắn gọn càng tốt về thực chất và hạt nhân của nó. Với sự ra đời của ý tưởng về của riêng, sự hiến sinh đã được quan niệm như một dâng biếu đối với thần tính, như sự giao nộp một vật sở thuộc quyền tư hữu của con người. Nhưng sự diễn giải ấy không hề giải thích gì về mọi đặc điểm của nghi điển hiến sinh. Ở các thời kỳ rất xưa cũ, con vật hiến tế là thiêng liêng, đời sống của nó là bất khả xâm phạm và chỉ có thể bị xóa bỏ với sự tham gia và sự trách nhiệm chung của cả bộ lạc, có sự hiện diện của vị thần, nhằm để khi đồng hóa với thực chất thiêng liêng của nó, các thành viên của thị tộc củng cố tính đồng nhất vật chất là cái, họ tin thế, nối liền họ với nhau và họ với thần tính. Sự hiến sinh là một thánh lễ, con vật của lễ hiến sinh là một thành viên của thị tộc. Trong thực tế, ấy là bằng sự giết chết và bằng sự hấp thụ (sự ăn) con vật tôtem xưa, bản thân vị thần nguyên sơ, mà các thành viên của thị tộc duy trì và tăng cường sự thống nhất mật thiết với thần tính, nhằm để luôn luôn giống với thần tính.

Từ sự phân tích lễ hiến sinh, Robertson Smith rút ra kết luận rằng sự giết chết và sự ăn theo định kỳ con tôtem vào những thời kỳ trước khi có sự thờ phụng các thần tính hình

người đã tạo nên một yếu tố rất quan trọng của tôn giáo tôtem. Lễ nghi của một bữa ăn tôtem kiểu ấy, ông nghĩ, được thấy trong sự miêu tả một lễ hiến sinh có niên đại ở một thời kỳ sau. Saint Nilus nói đến một phong tục lễ hiến sinh của người Bédouin vùng hoang mạc Sinai vào cuối thế kỷ IV sau Jésus Christ. Vật hiến sinh, một con lạc đà, bị căng ra, bị trói, trên một bàn thờ thô kệch làm bằng đá, người thủ lĩnh bộ lạc dẫn những người tham dự vừa đi vòng quanh bàn thờ ba lần vừa hát, sau đó ông ta đâm con vật nhát đầu tiên và uống lấy uống để dòng máu toé ra từ đó, tiếp theo, tất cả bộ lạc lao vào con vật, một người dùng gươm của mình cắt lấy một miếng thịt hãy còn phập phồng và ăn ngấu nghiến nguyên như thế và nhanh đến mức chỉ trong khoảng lúc sao mai mọc, ngôi sao được dâng lễ hiến sinh, đến khi ánh sao mờ đi do ánh sáng mặt trời, thì tất cả con vật hy sinh đã hết sạch, không còn chút da, thịt, xương, lòng ruột. Nghi thức man dã ấy hoàn toàn có thể ngược về thời kỳ rất xa xưa, chắc chắn không phải duy nhất, theo những chứng cớ mà chúng tôi có, nhưng có thể được coi là hình thức nguyên thủy chung của lễ hiến tế tôtem dần dà có những giảm thiểu đi theo với thời gian.

Nhiều tác giả đã do dự khi phải gán cho quan niệm về bữa ăn tôtem một tầm quan trọng nào đó bởi nó đã không được xác định bằng những quan sát tiến hành ở các dân tộc đang ở trong giai đoạn đầy đủ của tục tôtem. Đích thân Robertson Smith đã nêu ra những thí dụ trong đó ý nghĩa thánh lễ của lễ hiến sinh dường như chẳng có liên quan gì, thí dụ trong những lễ hiến sinh người của người Aztèque và trong những lễ khác nhắc nhớ lại các điều kiện của bữa ăn tôtem, như lễ hiến sinh gấu ở bộ lạc gấu của tộc Ouataouk ở

châu Mỹ hay những lễ hội gấu ở người Ainos thuộc Nhật Bản. Frazer đã báo cáo chi tiết những trường hợp ấy và những trường hợp khác tương tự trong hai phần xuất bản sau cùng của tác phẩm lớn của ông ("The Golden Bough", part. V, 1912). Một bộ lạc Indien thuộc California, thờ một con chim lớn săn mồi (chim diều mốc), cứ mỗi năm, đến thời kỳ cuộc lễ long trọng này, lại giết một con diều thuộc giống ấy, sau đó con chim bị giết được khóc than, còn da và lông của nó thì được giữ lại. Người Indien zuni ở Tân Mêhicô cũng làm như thế đối với con rùa thiêng của họ.

Người ta đã quan sát trong các lễ Intichiuma của các bộ lạc thuộc Trung Úc một đặc điểm chứng minh mạnh mẽ cho những giả thiết của Robertson Smith. Mỗi bộ lạc, đã cầu viện đến những biện pháp ma thuật để đảm bảo sự bội tăng tôtem của mình, nhưng lại không có quyền thưởng thức một mình, nên trong diễn trình cuộc lễ, chỉ được ăn một miếng thịt tôtem, trước khi các bộ lạc khác đụng đến. Thí dụ đẹp nhất về sự ăn uống theo lễ thánh một con tôtem, bị cấm chỉ khi bình thường, đã được người Béni ở Tây Phi cung cấp cho chúng ta và gắn liền với nghi lễ mai táng ở bộ lạc này (Frazer: "Totemism and Exogamy", I,tr.59).

Tuy nhiên chúng tôi tán thành quan niệm của Robertson Smith, rằng sự giết chết một cách thánh lễ, sự tiêu thụ chung con vật tôtem, bị cấm chỉ lúc bình thường, phải được coi là những tính cách rất có ý nghĩa của tôn giáo tôtem[18].

Bây giờ chúng tôi dựng lại quang cảnh một bữa ăn tôtem, có thêm vào đó một số nét có thể là thật mà chúng tôi đã nói ở trên. Trong một dịp trọng thể, thị tộc giết một cách tàn bạo con vật tôtem của mình và ăn tươi nuốt sống nó -

máu, thịt, xương, các thành viên thị tộc mặc làm sao cho giống với tôtem, họ bắt chước âm thanh, cử động của tôtem, như thể họ muốn làm nổi bật tính đồng nhất với nó. Người ta biết là người ta thực hiện một hành động cá nhân, nhưng được chứng nhận khi mọi người đều tham gia, hơn nữa không một ai được quyền không tham gia. Hành động thực hiện xong, con vật bị giết được khóc lóc và tiếc thương. Những lời than vãn về cái chết ấy được phát ra và được áp đặt bởi sự sợ hãi một đe dọa trừng phạt và nhất là có mục đích, theo nhận xét của Robertson Smith về một dịp tương tự, giải trừ cho thị tộc khỏi trách nhiệm giết chóc đã làm ("Religion of the Semites", 1907, tr. 412, lần xuất bản thứ 2).

Nhưng cuộc lễ tang ấy được tiếp theo bởi niềm vui lễ hội ồn ào nhất với sự cởi mở mọi bản năng và sự chấp nhận mọi thỏa mãn thú vui. Và ở đây chúng ta chẳng khó khăn gì để thoáng thấy bản chất và cả nguyên chất của *lễ hội* nữa.

Mỗi lễ hội là một thái quá được phép, thậm chí được sắp đặt, là một vi phạm long trọng một cấm chỉ. Đó không phải do, căn cứ vào một qui định, được vui vẻ tùy ý mình mà những con người phạm vào những thái quá: Sự thái quá là thành phần của chính bản thân lễ hội, trạng thái hồ hởi được sinh ra do được phép làm điều bị cấm đoán lúc thường nhật.

Những cuộc tang tóc mà người ta lấy làm đau khổ sau cái chết của con vật tôtem và được dùng làm mở đầu cho lễ hội vui vẻ ấy có ý nghĩa gì? Nếu người ta vui thú vì giết con tôtem, vốn bình thường là một hành vi bị cấm, tại sao người ta lại khóc nó?

Chúng ta biết rằng các thành viên của thị tộc tự thánh hóa mình bằng sự ăn con tôtem và như thế tăng cường tính

đồng nhất hiện có giữa họ và tính đồng nhất với tôtem. Trạng thái vui thú và tất cả những gì theo sau trạng thái ấy có thể được giải thích bằng sự kiện con người đã hấp thụ cuộc sống thiêng liêng mà thực chất của con vật tôtem là sự hiện thể, hay đúng hơn, là cái chuyển tải.

Phân tâm học đã phát hiện cho chúng tôi rằng con vật tôtem trong thực tế dùng để thay vì cho người cha, và điều này đã cắt nghĩa mâu thuẫn mà chúng tôi đã lưu ý trên kia: một mặt, là sự cấm giết con vật, cuộc hội được tiền diễn bằng một sự bùng nổ buồn bã. Thái độ tình cảm hai mặt này, cho đến tận ngày nay, cũng vẫn đặc định mặc cảm cha con ở con cái chúng ta và đôi khi kéo dài tới lúc trưởng thành, ắt cũng được lan truyền sang con vật tôtem được dùng để thay vì người cha.

Khi đối chất quan niệm tôtem, do phân tâm học đề xuất, với bữa ăn tôtem và với giả thiết Đac-uy-niên về tình trạng nguyên thủy của xã hội người, người ta có được khả năng về một sự lý hội sâu hơn và người ta chợt thấy được quan điểm một giả thiết có thể là phá cách, nhưng trình ra thuận lợi thực hiện một tính thống nhất cho đến khi ấy vẫn không ngờ là có giữa các chuỗi hiện tượng cô lập và rời rạc.

Tất nhiên lý thuyết Đác-uy-niên không dành một chỗ nào cho những bước khởi đầu của tôtem. Một người cha cường bạo, ghen ghét, giữ tất cả những con cái cho mình và xua đuổi những đứa con trai của mình đi khi chúng đã lớn dần lên: đó là tất cả cái mà lý thuyết Đac-uy-niên giả định. Tình trạng nguyên thủy ấy của xã hội đã không được quan sát thấy ở đây. Tổ chức nguyên thủy nhất mà chúng ta biết và vẫn đang hiện tồn ở một số bộ lạc thì chủ yếu là những *liên hiệp những người đàn ông* (associations d' hommes)

cùng hưởng những quyền lợi như nhau và phục tùng những hạn chế của hệ thống tôtem, trong đó cả quyền thừa kế theo dòng mẹ. Tổ chức ấy có thể do từ sự tổ chức mà giả thuyết Đac-uy-niên đã nêu ra và nó đã được hình thành bằng cách nào? Chúng tôi căn cứ vào bữa ăn hội tôtem nên có thể trả lời câu hỏi ấy như sau: một hôm[19] đám anh em trai bị đuổi đi bèn họp nhau lại, giết người cha và ăn thịt ông ta, điều này đã kết thúc sự tồn tại của cái bầy theo cha. Một khi hội họp nhau, họ trở thành những chàng trai táo bạo và đã có thể thực hiện điều mà mỗi người, nếu tách riêng ra, hẳn không thể làm được. Có thể là một tiến bộ mới của văn minh, sự phát minh một vũ khí mới đã đem lại cho họ cảm thức về tính hơn hẳn của họ. Còn như họ đã ăn thịt thân xác bố họ, chẳng có gì đáng ngạc nhiên về điều ấy, bởi họ là những người hoang dã ăn thịt người. Ông bố cường bạo chắc chắn đã là khuôn mẫu thèm muốn và khiếp sợ của mỗi thành viên của liên hiệp anh em trai ấy. Mà, bằng hành vi ăn, họ đã thực hiện sự đồng nhất hóa với ông bố. Bữa ăn tôtem, có thể là lễ hội đầu tiên của nhân loại, ắt là bản sao và như là lễ hội truy tưởng hành vi đáng nhớ và tội lỗi ấy, cái đã làm điểm xuất phát cho bao nhiêu điều: những sự tổ chức xã hội, những hạn chế luân lý, những tôn giáo[20].

Để thấy được như thật hệ quả ấy, không kể đến tiền đề của chúng, chỉ cần thừa nhận rằng bầy anh em trai, trong tình trạng nổi loạn, đã bị thúc đẩy bởi những cảm thức trái nghịch đối với người cha, mà theo như chúng tôi biết, những cảm thức ấy tạo nên nội dung hai mặt của mặc cảm cha con ở mỗi đứa trẻ con cái chúng ta và những người mắc bệnh nhiễu tâm. Họ thù ghét người cha, người chống đối quyết liệt lại nhu cầu quyền lực và những yêu sách tính

giao của họ, nhưng trong khi thù ghét ổng họ vẫn yêu ổng và cảm phục ổng. Sau khi đã xóa bỏ ổng, sau khi thỏa mãn lòng thù ghét và thực hiện sự đồng nhất hóa với ổng, họ đã buông mình cho những biểu thị tình cảm với một sự trìu mến thái quá[21].

Họ làm điều ấy dưới hình thức ăn năn hối hận, họ cảm thấy một cảm thức tội lỗi được hòa lẫn lộn với cảm thức ăn năn hối hận thông thường vẫn có. Người chết trở thành mạnh mẽ hơn cả khi người ấy sống, ngày nay chúng ta còn nhận thấy thế ở mọi sự trong các mệnh người. Điều xưa kia người cha đã cấm, bằng chính sự hiện tồn của ổng, thì chính bản thân những đứa con trai bây giờ lại bảo vệ, căn cứ vào sự "tuân theo hồi cố", đặc điểm của một tình thế tâm thần mà phân tâm học đã làm chúng tôi quen thuộc. Họ phủ nhận hành vi của họ, bằng cấm giết con tôtem, cái thay thế người cha và họ từ bỏ việc thu kết quả của hành vi ấy, bằng cách chối từ những quan hệ tính giao với những phụ nữ họ đã giải phóng. Ấy là như vậy *cảm thức tội lỗi* (sentiment de culpabilité) của người con trai đã sản sinh ra hai điều cấm kỵ cơ bản của tục tôtem, hai điều cấm kỵ ấy, vì lý do ấy đã hòa lẫn vào với hai dục vọng bị dồn ép của *mặc cảm Oedipe*. Kẻ nào hành động ngược lại hai cấm kỵ ấy trở thành phạm nhân của hai tội lỗi mà xã hội nguyên thủy quan tâm đặc biệt[22].

Hai cấm kỵ ấy, bằng nhau mà luân lý của con người bắt đầu, không có cùng một giá trị tâm lý. Chỉ có thái độ cung kính đối với vật tôtem là dựa trên cơ sở những động cơ tình cảm: người cha chết và một khi đã như vậy thì chẳng còn gì để mà làm cụ thể. Nhưng cấm kỵ kia, sự cấm chỉ loạn luân,

cũng đã có một tầm quan trọng thực hành lớn. Nhu cầu tính giao, còn xa mới đoàn kết những con người lại, nó phân chia họ.

Nếu các anh em trai đã liên hiệp nhau khi phải phế bỏ ông bố, thì khi là chiếm đoạt phụ nữ, họ trở thành kình địch. Hẳn mỗi người đều đã muốn, theo gương ông bố, có tất cả phụ nữ về mình, và cuộc vật lộn toàn bộ từ đó mà ra hẳn đã dẫn tới sự tan rã của xã hội. Đã không có người đàn ông nào vượt lên trên mọi người khác về uy lực để có thể đảm nhiệm vai trò của ông bố. Bởi vậy, đám anh em, nếu họ muốn chung sống cùng nhau, họ chỉ còn một cách để theo: có lẽ là sau khi đã vượt được những bất hòa trầm trọng, thiết lập sự cấm chỉ loạn luân, theo cấm chỉ này tất cả họ đều từ bỏ sự sở hữu những phụ nữ mà họ thèm muốn, trong khi chính quyền sở hữu ấy mà họ đã giết bố. Như thế họ cứu vãn cái tổ chức đã làm họ trở thành mạnh và tổ chức ấy có thể đã dựa vào những cảm thức và những thực hành loạn dâm đồng giới đã đến với họ trong thời kỳ họ bị lưu vong. Có lẽ từ tình thế ấy mà đã ra đời mẫu quyền, được Bachofen miêu tả, và nó đã tồn tại đến ngày bị thay thế bởi gia đình phụ quyền.

Ngược lại, trong cấm kỵ kia, trong cấm kỵ dành để bảo vệ sinh mạng của con vật tôtem, chúng ta có thể nhìn thấy sự chớm nở đầu tiên tôn giáo của tục tôtem. Nếu như con vật hiện ra trong đầu óc những người con trai như là sự thay thế tự nhiên và lôgich cho người cha, thì cũng không kém thật rằng thái độ của họ đối với con tôtem diễn đạt một cái gì đó hơn nữa, chứ không chỉ là nhu cầu giản đơn là biểu thị sự hối hận của họ. Bằng thái độ ấy, người ta có thể thử gắng trấn an cảm thức tội lỗi vẫn giầy vò mình, người ta thực

hiện một thứ hòa giải với người cha. Hệ thống tôtem đã như một bản giao ước ký kết với người cha, theo hợp đồng này người cha bảo đảm tất thảy những gì mà sự tưởng tượng ấu thơ có thể trông đợi ở ổng, sự bảo hộ, sự săn sóc, những ân hận, đánh đổi lấy sự cam kết đối với ổng là tôn trọng sinh mạng ổng, tức là không làm lại hành vi đã làm thiệt mạng người cha thực tế. Trong tục tôtem còn có một thử thách biện minh. "Nếu người cha, chắc những đứa con trai đã nghĩ thế, đã đối xử với chúng tôi như chúng tôi đối xử với vật tôtem, chắc hẳn không khi nào chúng tôi lại mưu toan giết ổng". Ấy là như vậy mà tục tôtem đã góp phần vào cải thiện và làm quên đi sự cố đã khiến nó ra đời.

Những đặc điểm vậy là đã xuất hiện và chúng sẽ tồn tại từ bấy giờ trở đi gắn bó với mọi tôn giáo, dù tôn giáo nào. Tôn giáo tôtem được sinh ra từ ý thức về tính tội lỗi của những đứa con trai, như là một mưu toan để bóp nghẹt cảm thức ấy và để đạt được sự hòa giải với người cha đã bị xúc phạm, bằng một sự tuân theo hồi cố. Tất cả các tôn giáo về sau cũng chỉ là ngần ấy mưu toan được tiến hành để giải quyết cũng vấn đề ấy, những mưu toan đổi thay tùy theo tình trạng văn minh trong đó chúng ra đời và chúng chỉ khác nhau ở chiều hướng chúng theo đuổi để tìm ra giải pháp ấy: nhưng tất cả đều thể hiện những phản ứng chống lại sự cố lớn mà từ đó nền văn minh ra đời và đã không ngừng giầy vò nhân loại.

Nhưng cũng ngay từ thời ấy, tục tôtem phô bày một đặc điểm mà tôn giáo đã giữ gìn trung thành kể từ khi ấy. Sự căng thẳng hai mặt đã quá lớn khiến người ta không thể bảo đảm sự quân bình của nó bằng một tổ chức nào đó, nói khác, những điều kiện tâm lý đã không thuận lợi chút nào cho sự

đè bẹp những đối lập tình cảm ấy. Người ta nghiệm trong mọi trường hợp thấy tính hai mặt vốn gắn liền với mặc cảm cha con tồn tại trong tục tôtem cũng như trong các tôn giáo nói chung. Tôn giáo tôtem không chỉ bao gồm những biểu thị về hối hận và những mưu toan về hòa giải: nó cũng còn dùng để duy trì kỷ niệm cuộc chiến thắng đối với người cha. Ấy là với mục đích cuối cùng này mà lễ hội truy tưởng về bữa ăn tôtem đã được tạo ra, vào dịp ấy tất cả những hạn chế được áp đặt bởi sự tuân thủ hồi cố đều bị gạt sang một bên, bổn phận khi này là tái diễn tội ác đối với cha bằng sự hy sinh của con vật tôtem, và cũng như thế mỗi khi quyền lợi giành được sau tội ác ấy, tức sự đồng hóa, sự thích hợp với những phẩm chất của người cha, đe dọa mất đi, tàn tạ do ảnh hưởng của những điều kiện mới bỗng đến trong đời sống. Chúng ta sẽ không ngạc nhiên tìm lại được, về nổi dậy của đạo làm con, thường mang khoác, thật vậy, những hình thức che đậy và ẩn giấu.

Tôi dừng lại ở đây sự khảo sát những hệ quả mà thái độ dịu hiền đối với người cha, thái độ sau đó mang hình thức sự sám hối, đã sản sinh trong tôn giáo và trong qui tắc luân lý, còn rất ít khác biệt trong tục tôtem. Tôi chỉ muốn lưu ý rằng sau khi cân nhắc mọi lẽ thì cuộc chiến thắng đã dừng lại ở những khuynh hướng đã xô đẩy đến sự giết cha. Bắt đầu từ lúc ấy, những khuynh hướng huynh đệ xã hội tính sẽ hành xử trong một thời gian lâu dài một ảnh hưởng sâu sắc đến sự phát triển của xã hội. Chúng sẽ được diễn đạt bằng sự thánh hóa dòng máu chung bằng sự củng cố tình đoàn kết giữa tất cả những đời sống cấu thành một thị tộc. Bằng cách bảo lĩnh hỗ tương như thế sự sống, những người anh em ký đăng không bao giờ đối xử với nhau như tất cả họ đã đối xử

với người cha. Họ loại trừ cho nhau khả năng của số phận đã giáng vào người cha. Với sự cấm chỉ giết con tôtem, vốn có tính chất tôn giáo, từ nay được gia thêm sự cấm chỉ, có tính cách xã hội, anh em không được giết lẫn nhau. Sẽ còn phải lâu lắm, trước khi cấm chỉ ấy, vượt khỏi giới hạn của thị tộc để trở thành lời giới răn vắn gọn và trong sáng rằng: con sẽ không giết người. Cái bầy cha con (la horde) đã được thay thế bằng thị tộc anh em, xây dựng trên những liên lạc máu mủ. Từ nay xã hội dựa trên một lỗi lầm chung, trên một tội ác mọi người cùng phạm, tôn giáo, trên cảm thức tội lỗi và trên sự sám hối, luân lý, trên những bức thiết của xã hội là một mặt, trên nhu cầu cứu chuộc được sản sinh từ cảm thức tội lỗi là mặt khác.

Trái ngược với những quan niệm mới đây nhất và phù hợp với những quan niệm xưa cũ nhất về tục tôtem, phân tâm học phát hiện cho chúng tôi một tương liên chặt chẽ giữa tục tôtem với tục ngoại hôn và phân định cho chúng một nguồn gốc chung và đồng nhất.

6

Tôi có những lý do mạnh mẽ và nhiều để kìm giữ không trình bầy sự phát triển sau này của các tôn giáo, từ những bước khởi đầu của chúng trong tục tôtem cho đến tình trạng hiện nay của chúng. Trong mạng lưới phức tạp hình thành nên sự phát triển ấy, có hai sợi được tách ra đặc biệt rõ rệt, tôi sẽ dừng lại ở đây một lát để theo dõi đôi chút vệt đi của

chúng: vấn đề là động cơ của sự hiến tế tôtem và thái độ của đứa con trai đối với người cha (xem thêm công trình của *C.G.Jung*, viết theo một quan điểm có đôi chút khác nhau: "Wandlungen und Symbol der Libido").

Robertson Smith đã chỉ cho chúng ta rằng bữa ăn tôtem xưa được thấy tái hiện trong hình thức nguyên thủy của sự hiến tế. Nghĩa của hành vi vẫn là thế: Sự thánh hóa bằng sự tham gia bữa ăn chung, ngay cả cảm thức tội lỗi khi ấy vẫn tồn tại và nó chỉ có thể yên dịu đi bằng sự đoàn kết của tất cả những người tham gia bữa ăn. Yếu tố mới được biểu hiện bằng thần tính của thị tộc, thần tính này tham dự một cách vô hình vào sự hiến tế, là một thành phần của bữa ăn, cũng cùng một tư cách như các thành viên khác của thị tộc, và với thần tính ấy người ta đồng nhất hóa mình vào cùng một hành vi bằng sự tham gia nọ. Làm thế nào mà vị thần lại chiếm lĩnh vị thế ấy vốn nguyên thủy là xa lạ với ổng?

Hẳn người ta có thể trả lời rằng ý tưởng về thần thánh, người ta chẳng biết được gì mấy tại sao, đã được ra đời trong khoảng cách mà lại đã xâm chiếm tất thảy đời sống tôn giáo, còn bữa tôtem, thì như tất thảy những gì muốn trường tồn, đã bị buộc phải thích nghi với hệ thống mới. Nhưng từ sự khảo bạch phân tâm học về cá nhân bèn nảy ra với một sự hiển nhiên đặc biệt rằng đối với mỗi người, thần thánh được tạo tác theo hình ảnh của cha hắn, rằng thái độ cá nhân của mỗi người đối với thần thánh tùy thuộc thái độ của hắn đối với người cha xác thịt của hắn thay đổi và biến hóa với thái độ ấy và rằng thần thánh thực chất chỉ là một người cha với một phẩm chất cao hơn mà thôi. Lại ở đây nữa, giống như trong trường hợp tục tôtem, phân tâm học khuyên ta tin vào

tín đồ khi hắn nói về thần thánh như nói về cha hắn, cũng như chúng ta đã tin tưởng khi hắn nói về tôtem như nói về tổ tông hắn. Nếu như các dữ kiện của phân tâm học nói chung xứng đáng được lưu tâm xem xét thì chúng ta phải thừa nhận rằng, ngoài những nguồn gốc khác và những ý nghĩa khả thể về thần thánh, mà với chúng thì không thể phóng chiếu một ánh sáng bất kỳ, yếu tố cha con đóng vai trò rất lớn trong ý tưởng về thần thánh. Và nếu đã là như vậy, thì người cha ắt biểu thị hai danh nghĩa trong sự hiến tế nguyên thủy thoạt tiên là thần thánh, tiếp theo là con vật hy sinh, và bất kể tất cả sự khiêm tốn do số lượng hạn chế những giải pháp phân tâm học khả thể áp đặt vào chúng tôi, chúng tôi cũng phải gắng thử tìm tòi xem sự kiện mà chúng tôi lưu ý có là hiện thực hay không và trong sự khẳng định, phải cho nó nghĩa nào.

Chúng ta biết giữa thần thánh và con vật linh thiêng (tôtem, con vật hy sinh) có những quan hệ bội tăng:

1: Với mỗi thần thường được hiến dâng một con vật, có khi nhiều con;

2: Trong một số lễ hiến tế đặc biệt thiêng liêng, thì cụ thể là con vật được hiến cho thần được dâng lên để hiến tế (*Robertson Smith*, "Religion of the Semites" - Tôn giáo của người Sêmit"), vị thần thường được suy tôn hay được nhìn dưới những đặc điểm của một con vật, và ngay cả lâu về sau tục tôtem, một số súc vật vẫn là đối tượng của một sự thờ phụng thần thánh.

3: Trong các huyền thoại, thần thường tự biến hóa thành một con vật, trong phần lớn trường hợp thành con vật đã được thánh hóa cho ổng. Vậy dường như là tự nhiên thừa nhận rằng chính bản thân vị thần đã là con vật tôtem, và

hẳn là nó được ra đời ở một đoạn phát triển cao của cảm thức tôn giáo. Nhưng chúng tôi trượt ra khỏi mọi tranh cãi sau này, bằng cách thừa nhận đích con tôtem chỉ là một biểu hiện thay thế cho người cha. Vậy nó ắt là hình thức đầu tiên của sự thay thế ấy, mà vị thần nào đó ắt là hình thức phát triển hơn, trong đó người cha đã thu hồi lại những đặc điểm người. Sự sáng tạo mới ấy, đã chỉ trở thành khả thể sau một số đổi thay chủ yếu nào đó chợt xảy ra tới trên dòng thời gian trong thái độ đối với người cha, và cũng có thể đối với cả con vật.

Những đổi thay ấy là dễ nhận thấy, ngay cả khi người ta loại trừ sự gián cách tâm thần được thực thi đối với con vật và đối với sự tan rã của tục tôtem do hiệu quả của sự thuần dưỡng (xem ở trên, tr.187-188). Trong tình thế tạo nên bởi xóa bỏ người cha đã có một yếu tố, cùng với thời gian, chắc là đã có hiệu quả tăng cường đặc biệt tình yêu người cha. Những đứa con trai, đã tụ hội nhau để thực hiện việc giết cha, và chúng tìm cách thỏa mãn ham muốn ấy, bằng cách nhập thể vào mình, trong bữa ăn totemic, các bộ phận của con vật được dùng để thay thế người cha. Nhưng do sức ép của những liên lạc thị tộc hành xử với mỗi thành viên của nó mà ham muốn ấy phải chịu không thỏa mãn được. Chẳng một anh nào có thể và cũng không bao giờ đạt được tới tính toàn năng của người cha vốn đã là mục đích những thèm muốn của mỗi anh. Ấy là như thế mà nỗi oán giận người cha, cái đã thúc đẩy đến giết ổng, đã có thể tắt dần trong dòng đi của một sự phát triển lâu dài, để nhường chỗ cho tình yêu và khiến ra đời một lý tưởng phục tùng tuyệt đối cũng vẫn người cha nguyên thủy ấy mà người ta đã đánh bại nhưng nay người ta tự biểu hiện mình như thể đã giành

được sức mạnh vô biên của ổng khi xưa. Tính bình đẳng dân chủ nguyên thủy của mọi thành viên thị tộc bây giờ không được duy trì đến cùng, do những đổi thay sâu sắc xuất hiện trong tình trạng văn minh, khuynh hướng đã phải nẩy sinh khi này là phục hồi lý tưởng xưa cũ của người cha, bằng cách nâng lên hàng thánh thần những cá nhân có một phẩm chất cao hơn người khác.

Một con người trở thành một vị thần hay một vị thần có thể chết đi, ấy là những điều ngang trái đối với chúng ta, nhưng thời cổ đại cổ điển vẫn còn coi là hoàn toàn khả thể và tự nhiên[23]. Sự nâng lên hàng thần thánh người cha xưa kia bị giết chết, và bằng việc ấy bộ lạc đưa ổng trở về với ngọn nguồn, dẫu sao cũng là một mưu toan cứu chuộc nghiêm túc hơn hẳn điều ước khi xưa kết thúc với con tôtem.

Trong sự tiến hóa này vị trí của các thần tính mẹ là đâu, mà họ thì ở mọi nơi đều có trước các thần tính cha, ấy là điều tôi không thể biết được. Nhưng điều chắc chắn là sự thay đổi thái độ đối với người cha không dừng lại giới hạn ở lĩnh vực tôn giáo, mà nó cũng cho thấy cả ở sự tổ chức xã hội là cái trước đây cũng đã phải chịu đựng những kết quả của sự xóa bỏ người cha. Với thể chế những thần tính cha, xã hội, thiếu người cha, được biến dần thành xã hội phụ hệ. Gia đình trở thành một sự tái cấu tạo cái bầy nguyên thủy khi xưa, trong đó, người cha đã giành lại một phần lớn những quyền hành mà ổng đã có trong bầy ấy. Ở bầy người mới này, lại có những người cha, nhưng những cuộc chinh phục xã hội của thị tộc huynh đệ đã không bị mất đi, và khoảng cách tồn tại giữa người cha mới của gia đình với người cha, thủ lĩnh tuyệt đối của bầy người nguyên thủy, là đủ lớn để

đảm bảo sự trường tồn của nhu cầu tôn giáo, tức là của tình yêu luôn luôn thức tỉnh đối với người cha.

Như vậy mà trong cảnh lễ hiến tế dâng lên vị thần của bộ lạc, người cha hiện diện một cách thực tế với hai danh nghĩa: thần và con vật hy sinh. Nhưng trong khi cố gắng để hiểu tình thế ấy, chúng ta phải cảnh giác với những diễn giải cho rằng tình thế ấy chỉ biểu hiện đơn giản như là một ẩn dụ, không tính đến sự xếp tầng lịch sử trong nó. Sự hiện diện kép của người cha tương ứng với hai ý nghĩa nối tiếp nhau của cảnh diễn, trong đó thái độ hai mặt đối với người cha và sự chiến thắng của những tình cảm hiền dịu của người con trai đối với những tình cảm thù địch đã tìm thấy trong một sự diễn đạt thẩm mỹ (une expression plastique). Sự thất bại của người cha và nỗi nhục nhã sâu sắc của ổng đã cung cấp những tư liệu cho sự biểu hiện cuộc chiến thắng tối thượng của ổng. Ý nghĩa chung nhất đã đạt được của lễ hiến sinh ngụ ở chỗ đích bản thân hành vi đã dùng để hạ nhục người cha thì bây giờ lại dùng để gia ban cho ổng sự mãn nguyện bởi nỗi nhục nhã bằng cách lưu truyền mãi mãi ký ức về nó.

Sau này, con vật mất đi tính cách thiêng liêng của nó, và những quan hệ giữa sự hiến sinh với lễ hội tôtem mất đi. Lễ hiến sinh trở thành một sự tôn kính đơn giản dâng lên thần tính, một hành vi vô tư và sự chối bỏ lợi ích của thần tính, từ nay trở đi, thần thánh vượt lên trên con người quá cao đến nỗi người ta chỉ có thể giao tiếp với thần thánh qua trung gian của những thầy tu. Khi này chủ trì sự tổ chức xã hội là những vì vua mang khoác một tính cách thánh thần và họ mở rộng hệ thống phụ hệ ra nhà nước. Phải nói rằng người cha, được tái lập trong các quyền hành

của ổng, sau khi đã bị lật đổ, trả thù tàn bạo cho sự thất bại của mình khi xưa, và hành xử một uy quyền mà không ai được bàn cãi. Những đứa con trai bị phục tùng sử dụng những điều kiện mới để tách gỡ hơn nữa trách nhiệm của họ ra khỏi tội ác đã phạm. Quả thật từ nay trở đi không phải họ chịu trách nhiệm về vật hiến sinh. Mà đích bản thân thần thánh yêu xách và hạ lệnh về nó. Các huyền thoại là thuộc vào giai đoạn này, theo chúng, đấy là bản thân thần giết chết con vật được hiến dâng cho mình và con vật ấy không phải ai khác, là chính bản thân thần. Đó là sự phủ định cực đoan cái trọng tội đã đánh dấu những bước khởi đầu của xã hội và sự khai sinh cảm thức về trách nhiệm. Cách quan niệm về vật hiến sinh còn trình ra một ý nghĩa khác, dễ hiểu được: ý nghĩa về sự thỏa mãn người ta cảm thấy là đã từ bỏ việc thờ cúng tôtem để thờ cúng một thần tính tức một sự thay thế cấp thấp của người cha bằng một sự thay thế cấp cao. Sự diễn tả ẩn dụ tính khô khan cái cảnh diễn trùng hợp ở đây với sự diễn giải phân tâm học về nó. Điều diễn ấy nói với ta rằng: cảnh diễn đương sự được dành để chỉ ra rằng thần thánh đã vượt lên trên phần động vật của bản thể mình[24].

Tuy nhiên ắt sẽ sai lầm khi cho rằng những trạng thái thù địch đối với quyền cha được tái lập, những trạng thái cấu thành mặc cảm cha con, từ nay trở đi là tắt ngấm. Ngược lại, ấy là trong những bước đầu tiên của sự ra đời và tồn tại của hai cấu thành mới thay thế người cha, tức các thần thánh và các vua chúa mà chúng ta thấy những biểu thị sâu nét nhất của tính hai mặt được tồn tại là đặc thù của tôn giáo.

Trong tác phẩm lớn của ông: *Cành vàng* (The Golden

Brough), Frazer đã đưa ra giả thiết là các vì vua đầu tiên của các bộ lạc Latin đã là những người nước ngoài, họ đóng vai trò một thần tính và đã được hiến sinh như thế một cách long trọng vào một ngày lễ hội nhất định. Lễ hiến sinh (biến thể: sự hiến sinh chính bản thân mình) hằng năm cho một vị thần dường như đã là một đặc điểm của các tôn giáo xêmitích. Nghi điển những hiến sinh người trên các điểm khác nhau nhất của trái đất có người cư trú chỉ ra, chẳng phải nghi ngờ gì nữa, rằng những con người ấy đã bị hy sinh, với tư cách là đại diện cho thần tính, và phong tục còn được duy trì đến những thời kỳ khá muộn sau này, chỉ khác là những người sống được thay thế bằng những khuôn mẫu bất động (hình nhân, hình nộm). Sự hiến tế thiêng liêng nhân thần đồng cách, mà không may là tôi không thể xử lý ở đây với cùng những chi tiết như sự hiến tế súc vật, phóng chiếu một ánh sáng thô thiển vào quá khứ và biểu lộ cho chúng ta thấy ý nghĩa của các hình thức hiến tế xưa cũ nhất. Nó chỉ ra cho ta với tất cả tính chắc chắn là ta có thể mong muốn được rằng đối tượng của hành vi hiến tế bao giờ cũng là một mà thôi, tức là người cha. Vấn đề những quan hệ giữa hiến tế thú vật với hiến tế người nay tìm thấy một giải đáp đơn giản. Sự hiến thú vật nguyên thủy đã được dành để thay cho một hiến tế người, là sự giết chết long trọng người cha, và khi sự biểu hiện thay thế ấy cho người cha đã giành lại những đặc điểm người, thì sự hiến tế thú vật có thể được biến hình lần nữa thành một hiến tế người.

Ấy là như vậy mà ký ức về hành vi hiến sinh lớn lao đầu tiên tỏ ra bất khả huỷ diệt, và như thế bất chấp mọi cố gắng được tạo nên để xóa nó đi trong tâm khảm, và ấy là đúng vào lúc người ta muốn xa rời đến mức nhiều nhất những

động cơ đã sinh sản ra nó mà người ta lại thấy mình có mặt chứng kiến sự tái dựng trung thành và chính xác nó dưới hình thức sự hiến sinh thiêng liêng. Ở đây tôi không tìm tòi xem sự quay trở lại ấy đã trở thành khả thể sau một sự tiến hóa nào được quan niệm như một sự hợp lý hóa tiệm tiến. Robertson Smith, tuy ở ông những quan hệ giữa sự hiến sinh và sự cố lớn của cuộc sống nguyên thủy của nhân loại trượt ra khỏi ông, cũng cho ta biết rằng những cuộc lễ của các hội mà người xêmít cổ xưa dùng để cử hành cái chết của một thần tính đã là "một truy tưởng về một bi kịch thoại huyền", và rằng những lời than vãn kèm theo chúng đã không có tính cách một sự diễn đạt tự phát nhưng dường như đã được áp đặt, sắp xếp bởi sợ hãi thần tính nổi giận[25]. Chúng tôi tin là có thể thừa nhận sự diễn giải ấy là chính xác và nhìn thấy trong những giác thức được diễn đạt bởi những người tham gia lễ hội bằng đem lại một hiệu quả trực tiếp cho tình thế chúng tôi phác họa.

Bây giờ chúng ta thừa nhận như một sự kiện rằng ngay cả trên dòng của sự tiến hóa sau này của các tôn giáo, thì hai phân tố quyết định, cảm thức trách nhiệm của đứa con trai với cảm thức nổi dậy, chẳng bao giờ biến diệt. Những luận về giải pháp cho vấn đề tôn giáo, những mưu toan hòa giải giữa hai lực lượng tâm thần đối lập dần dần bị bỏ rơi, chắc chắn dưới ảnh hưởng phối hợp của những đổi thay xảy đến trong tình trạng văn minh, những sự cố sử tính và những cải biến tâm thần bên trong.

Khuynh hướng đứa con trai chiếm vị trí của thần - cha ngày càng sáng tỏ. Với sự mở đầu của nông nghiệp, tầm quan trọng của đứa con trai trong gia đình phụ hệ gia tăng. Hắn lao mình vào những biểu thị mới của con dục loạn luân

của hắn, là cái tìm thấy một sự thỏa mãn biểu tượng tính trong sự gieo trồng đất mẹ dinh dưỡng. Khi này người ta bèn thấy xuất hiện những hình tượng thánh thần của Attis, Adonis, Tammuz, v.v. vừa là thần linh của sự canh tác vừa là thần linh của tuổi trẻ, họ hưởng dụng những ân huệ ái ân của các thần tính mẹ và, trái với người cha, họ lao mình vào sự loạn luân với mẹ. Nhưng cảm thức về lỗi lầm mà những sáng tạo vật ấy, không đạt đến giảm bớt đi, được biểu thị trong những huyền thoại phân định cho những tình lang trẻ tuổi ấy những thần tính mẹ một cuộc đời ngắn ngủi hay một trừng phạt bằng sự hoạn thiến hay bằng những hiệu quả nổi giận của thần - cha dưới đặc điểm một con vật. Adonis (thần của sự phồn thực cỏ cây trong thế giới Hy La, yêu và dan díu với những thần Vénus) bị con lợn lòi giết chết, mà lợn lòi thì là con vật thiêng của thần Aphrodite (nữ thần của sắc đẹp và của ái tình, người La Mã đồng nhất hóa Aphrodite với Vénus - tượng Vénus de Milo chính là "hai" thần này), Atti tình lang của Cybèle, chết vì bị thiến[26]. Những vãn ca sau cái chết của những thần này và niềm vui chào mừng sự phục sinh của họ đã trở thành bộ phận toàn bộ của nghi điển về một thần tính mặt trời khác hẳn thần tính đã được tiền định cho một thành tựu lâu dài.

Khi Cơ đốc giáo được đưa vào thế giới cổ đại, nó bị vấp phải sức cạnh tranh của giáo Mithra, và trong một thời gian nào đó chiến thắng không thuộc hẳn về thần tính nào.

Diện mạo đầy ắp ánh sáng của vị thần trẻ tuổi Ba Tư tuy vậy luôn luôn là bất khả lĩnh hội đối với chúng ta. Những truyền thuyết miêu tả Mithra giết những con bò có lẽ cho phép chúng ta kết luận rằng ông tượng hình cho đứa con trai đã một mình thực hiện sự hy sinh của người cha, giải

phóng các anh em khỏi cảm thức trách nhiệm đã đè nặng lên họ sau tội ác ấy. Đã có một con đường khác để xóa bỏ cảm thức ấy về trách nhiệm và con đường ấy, đã được Christ đi theo đầu tiên: bằng cách hy sinh chính đời mình, ông đã giải phóng cho tất cả anh em ông khỏi nguyên tội.

Học thuyết về nguyên tội có nguồn gốc từ Orphée, nó được lưu giữ trong những thánh kinh và sau đó được truyền đi trong các trường phái triết học của Hy Lạp cổ đại (*Reinach*, "Cultes, Mythes et Religions" - Thờ phụng, Huyền thoại và Tôn giáo). Những con người đã là hậu duệ của Titans, người đã băm vằm chàng trai trẻ tuổi Dionysos-Zagreuz thành từng miếng nhỏ, gánh nặng của tội ác ấy đè nặng lên họ. Người ta đọc trong một đoạn của Anaximandre rằng tính thống nhất của thế giới đã bị phá hoại sau một tội ác phạm phải trong thời nguyên thủy, và tất thảy những gì từ đó mà ra thì đều phải gánh chịu sự trừng phạt vì những gì đã được làm ("Một thứ tội lỗi tiền dân tộc", đã dẫn, tr.70). Nếu chiến công của người Titan nhắc lại cho ta khá rõ, bằng những hành vi liên hiệp cho vụ giết người và sự phanh thây, kẻ, theo sự miêu tả của Sanit Nilus, đã phạm tội đối với con vật dành cho sự hiến sinh, cũng như nó còn nhắc chúng ta nhiều huyền thoại khác của thời cổ đại, thí dụ cái chết của bản thân Orphée, thì vẫn còn là một sự khác biệt, ấy là một thần trẻ tuổi đã là nạn nhân của chiến công sát nhân ấy.

Trong huyền thoại Cơ đốc giáo, nguyên tội sinh ra, khôn chối cãi, từ một sự chống lại đức Chúa Cha. Vậy thì khi Christ đã giải phóng những con người khỏi sức ép của nguyện tội bằng hy sinh chính đời ông, chúng ta có quyền kết luật rằng tội lỗi ấy đã chủ yếu là một vụ sát nhân. Theo

luật ăn miếng trả miếng đã cắm rễ sâu trong tâm hồn người, một sự giết người chỉ có thể được cứu chuộc bằng sự hiến sinh một người khác, sự hiến sinh chính bản thân mình nghĩa là sự cứu chuộc cho một hành vi sát nhân[27]. Và khi sự hy sinh chính đời mình phải dẫn đến sự hòa giải với Chúa Cha, thì tội ác phải cứu chuộc không thể khác là giết cha.

Như vậy, trong học thuyết Cơ đốc giáo nhân loại thú nhận thành thật tội lỗi của mình trong hành vi tội ác uyên nguyên, nhân vì chỉ trong sự hiến sinh của một trong số con trai mà nhân loại đã tìm thấy sự cứu chuộc hữu hiệu nhất. Sự hòa giải với người cha càng chắc chắn thêm đồng thời với sự thực hiện lễ hiến sinh ấy người ta tuyên bố từ bỏ người đàn bà đã là nguyên nhân của sự nổi loạn chống người cha. Nhưng ở đây thêm một lần nữa định mệnh tâm lý học của tính hai mặt lại được biểu thị. Trong cùng một thời gian và bằng cùng một hành vi, người con trai, dâng lên người cha sự cứu chuộc lớn nhất mà người ta có thể tưởng tượng được, thực hiện những ham muốn đối với người cha. Bản thân hắn cũng trở thành thần thánh bên cạnh người cha, hay nói chính xác hơn, thay chỗ cho người cha. Tôn giáo của người con được thay thế cho tôn giáo của người cha. Và để đánh dấu sự thay thế ấy, người ta làm sống lại bữa ăn tôtem khi xưa, nói khác người ta thiết lập lễ thông công trong đó các anh em tụ hội nhau thưởng thức thịt và máu của đứa con trai, không phải của người cha, để thánh hóa mình và đồng nhất của bữa ăn tôtêmic với sự hiến sinh thú vật, với sự hiến sinh người thân nhân đồng cách (sacrifice humain théoanthropique) và với lễ ban

thánh thể Cơ đốc giáo, người ta tìm thấy lại trong tất cả tính trọng thể ấy âm vang và tiếng vọng của tội ác đã đè nặng trĩu lên những con người và, tuy nhiên, họ lại có thể rất đỗi tự hào. Nhưng lễ ban thánh thể Cơ đốc giáo, thực chất, chỉ là một sự xóa bỏ mới người cha, một lặp lại hành vi cần đến sự cứu chuộc. Và chúng ta hiểu được Frazer đã có lý biết bao khi ông nói "Lễ ban thánh thể Cơ đốc tính đã hấp thụ và được hòa đồng vào một sự thánh hóa xưa cũ hơn nhiều so với Cơ đốc giáo"[28].

7

Một hành vi như sự xóa bỏ người cha bằng những cố gắng hợp sức của các anh em trai đã phải để lại những dấu vết khôn xóa bỏ trong lịch sử và đã phải được diễn đạt bằng những cấu tạo thay thế nhiều đến mức người ta không giữ lại được một ký ức trực tiếp nào[29]. Tôi bỏ đi không có ý định theo dõi những dấu vết ấy trong huyền thoại dù dễ tìm thấy chúng ở đó, và tôi đi vào một lĩnh vực khác, theo một lời khuyên của J.Reinach trong một công trình đầy hấp dẫn về cái chết của Orphée (La mort d'Orphée - Cái chết của Orphée (trong cuốn sách thường được nói đến: "Huyền thoại, Thờ phụng và Tôn giáo", II, tr. 100 và tiếp)

Trong nghệ thuật Hy Lạp có một tình thế trình ra những giống nhau nổi bật, đồng thời cũng có những khác biệt sâu sắc, với cảnh bữa ăn tôtem do Robertson Smith

miêu tả. Chúng tôi muốn nói đến tình thế người ta bắt gặp trong hình thức xưa cũ nhất của bi kịch Hy Lạp. Một đám người tất cả đều mang cùng một tên và đều mặc như nhau đứng xung quanh một người đàn ông, mỗi người nói và cử chỉ tùy theo ý mình: ấy là dàn đồng ca được sắp xếp xung quanh con người mà ngày sơ thủy đã là người duy nhất đại diện cho kẻ anh hùng. Một diễn viên thứ hai, rồi một nữa thứ ba đã được đưa vào sau này trong bi kịch, để làm bạn diễn cho nhân vật chính hoặc để biểu hiện đặc điểm này hay nọ của nhân vật ấy. Nhưng tính cách của nhân vật và những quan hệ của hắn với dàn đồng ca bất biến. Nhân vật của bi kịch phải đau đớn, và ngày nay đó vẫn còn là tính cách chính của một bi kịch. Nhân vật đã được chất đầy cái người ta gọi là "lỗi lầm bi kịch", mà đâu phải lúc nào người ta cũng hiểu được lý do, thông thường nhất, lỗi lầm ấy chẳng có gì chung với cái mà ta cho là một lỗi lầm trong cuộc đời thường. Lỗi lầm ấy thường chủ yếu là một cuộc nổi dậy chống lại một uy quyền thiêng liêng thần thánh hoặc nhân sinh, và dàn đồng ca kèm theo, phụ giúp cho nhân vật bằng những cảm thức thiện cảm của mình, tìm cách giữ gìn nhân vật, làm cho nhân vật cảnh giác, tiết chế hắn và xót thương hắn khi sự nghiệp dũng cảm của hắn được thực hiện mà hắn thì phải chịu sự trừng phạt xứng đáng.

Nhưng tại sao nhân vật của bi kịch phải chịu đau đớn, và lỗi lầm "bi thảm" của hắn nghĩa là gì? Chúng tôi sẽ thanh toán cuộc tranh cãi bằng một câu trả lời nhanh gọn. Hắn phải đau đớn bởi hắn là người cha nguyên thủy, nhân vật của đại bi kịch nguyên thủy mà chúng tôi đã nói, và ở đây nhân vật người cha nguyên thủy ấy mang một biểu tượng có dụng ý, còn như lỗi lầm bi thảm, ấy là cái lỗi hắn phải gánh

chịu để giải thoát dàn đồng ca khỏi nó. Những yếu tố diễn ra trên cảnh trò biểu hiện một sự bóp méo, mà hẳn người ta có thể nói là giả đạo đức, những sự cố thực sự sử tính. Trong mọi hiện thực xưa cũ, cụ thể là các thành viên của dàn đồng ca là lý do của những đau khổ của nhân vật, ở đây ngược lại, họ kiệt lực đi vì than vãn và thành thực biểu thị thiện cảm, như thể chính bản thân nhân vật đã là nguyên do những khổ đau của họ. Tội ác mà người ta qui vào nhân vật, sự hỗn xược và cuộc nổi loạn chống một quyền uy lớn lao, đã đích thị là hắn dù cả khi, trong thực tế, hắn đè nặng lên thành viên của dàn đồng ca, lên bầy anh em. Và cũng còn vì vậy, mà ngược với ý chí của hắn, nhân vật bi kịch được thăng chức là người cứu thế cho dàn đồng ca.

Nếu trong bi kịch Hy Lạp, những đau đớn của con dê thần Dionysos và những ai ca, vãn ca của dàn đồng ca dê khao khát được đồng nhất hóa với dê thần đã cấu thành nội dung của sự biểu hiện, thì người cha hiểu dễ dàng rằng tấn kịch tắt đã tìm lại được sự hồi sinh sức sống ở thời kỳ trung cổ, bằng cách chiếm lĩnh nỗi khổ nạn của Christ.

Vậy tôi có thể chấm hết và tóm tắt sự nghiên cứu chớp nhoáng này bằng nói rằng người ta bắt gặp lại trong *mặc cảm Oedipe* những sự khởi đầu vừa của tôn giáo, của luân lý, của xã hội và của nghệ thuật, và như thế là hoàn toàn phù hợp với những dữ kiện của phân tâm học, là môn học nhìn thấy trong mặc cảm ấy hạt nhân của mọi chứng nhiễu tâm, cũng vì thế chúng tôi đến nay đã thành công trong sự xâm nhập bản chất chúng. Lại không đáng ngạc nhiên sao khi cả đến những vấn đề liên quan đến đời sống tâm thần của các dân tộc có thể cũng được giải quyết, khi xuất phát từ

một điểm cụ thể, như điểm cụ thể về thái độ đối với người cha? Có thể là chúng tôi cũng còn giải thích được theo cùng cách ấy một vấn đề khác của tâm lý học.

Chúng tôi thường có dịp nói đến tính hai mặt tình cảm, theo nghĩa đen của từ, tức một sự pha trộn nỗi hằn học và tình yêu dấu đối với cùng một đối tượng, có vị trí có ngọn nguồn của một số lớn những cấu tạo xã hội. Chúng tôi hoàn toàn không biết gì về nguồn gốc của tính hai mặt ấy. Người ta có thể giả định nó tạo nên hiện tượng cơ bản của đời sống tình cảm người. Nhưng cũng có thể nó là xa lạ đối với đời sống tình cảm thuở ban đầu, nó đã chỉ có thể đạt bởi loài người do nhờ có mặc cảm cha con (và mặc cảm của họ hàng nói chung), trong đó, theo điều phân tâm học dạy cho chúng tôi, ngay ngày hôm nay nó vẫn còn sự diễn đạt cao nhất của nó[30].

ĐOÀN VĂN CHÚC

dịch từ bản tiếng Pháp tháng 8-1995

Chú thích

([1]) Có lẽ tốt hơn là chúng tôi báo trước để bạn đọc biết rõ những khó khăn phải chống trả khi muốn đạt được những hiểu biết chắc chắn trong lĩnh vực này. Thứ nhất: những người thu lượm các quan sát không phải những người soạn thảo chúng và luận về chúng; những người quan sát là những khách du và những người giáo sĩ thừa sai, những người soạn thảo và bàn

luận là những nhà bác học có lẽ chẳng khi nào được mục kích các đối tượng nghiên cứu của họ. Thông cảm với người nguyên thủy chẳng dễ dàng gì. Tất cả các nhà quan sát không biết ngôn ngữ của họ và buộc phải nhờ đến những người phiên dịch hoặc phải dùng đến ngôn ngữ phụ là tiếng Ăng-lê pha tạp (piggin-english). Người hoang dã không tự nguyện cởi mở khi là những sự việc sâu kín nhất của văn hóa họ và chỉ trao đổi chúng cho những người ngoại quốc đã cùng sống với họ từ lâu. Do nhiều lẽ khác nhau (xem Frazer: The beginning of religion and totemism among the australian aborigines", "Fortnightly Review" 1905, "Totemism and Exogamy" I, p.150), họ thường cho những tin tức không đúng và sai. Cũng không nên quên rằng các dân tộc nguyên thủy, còn xa mới là những dân tộc non trẻ, cũng già cũ như các dân tộc văn minh nhất và không nên hy vọng rằng những ý nghĩ và những thể chế nguyên thủy của họ được bảo lưu nguyên vẹn và không có một biến dạng nào đến tận hôm nay. Mà chắc chắn hơn là những đổi thay sâu sắc đã diễn ra ở người nguyên thủy trong mọi chiều hướng, đến mức người ta không bao giờ có thể nói được rằng trong tư tưởng và quan niệm hiện thời của họ cái gì đại diện cho một sự chai cứng của một quá khứ nguyên thủy và cái gì chỉ là một sự méo mó và một sự cải biến quá khứ ấy. Cũng do đó mà có những cuộc tranh cãi liên miên rằng trong những đặc điểm của một văn hóa nguyên thủy thì cái gì phải được xem là sơ khởi (primaire) và cái gì chỉ là một cấu tạo thứ phát (formation secondaire). Vậy nên việc lập dựng tình trạng nguyên thủy luôn tồn tại là một công việc kết cấu. Cuối cùng, không dễ dàng tự đặt lại mình vào tâm thức nguyên thủy. Chúng ta hiểu người nguyên thủy quá ít, giống như chúng ta hiểu về trẻ em và chúng ta luôn bị hướng vào diễn giải hành vi và cảm thức của người nguyên thủy theo những chùm ánh sáng tâm thần của chúng ta.

(2) Ngày nay vẫn còn thế, như những con sói trong chuồng ở

cầu thang đồi Capitole (ở Roma), và những con gấu trong hầm ở điện Berne (Thụy Sĩ).

(3) Giống như "con đam trắng" của một số gia đình thuộc giới quí tộc.

(4) Hãy đối chiếu những luận điểm này đối với những kết luận sau đây mà Frazer trình bày về tục tôtem trong công trình thứ hai của ông về vấn đề này ("The origin of totemism" - *Nguồn gốc tục tôtem* "Fortnightly Review", 1899): "Ấy là như vậy mà tục tôtem nói chung đã được coi như một hệ thống nguyên thủy, đồng thời chính trị và tôn giáo, nó biểu đạt sự thống nhất huyền bí của người hoang dã với tôtem của hắn; là hệ thống xã hội, nó bao gồm những liên hệ qua lại hiện hữu giữa nam và nữ của cùng một tôtem và giữa các nhóm tôtem khác nhau. Và tương ứng với hai phương diện ấy của hệ thống là hai giáo điều rõ rệt và dứt khoát của tục tôtem: thứ nhất là qui tắc một người đàn ông không được giết hay ăn thịt tôtem của mình, động vật hay thực vật; thứ hai là qui tắc cấm hắn kết hôn hay ở chung với một người nữ cùng sở thuộc một tôtem với hắn" (tr.101). Tiếp theo Frazer nói thêm điều này, cái đưa ta vào đích trung tâm của những tranh luận về tục tôtem: "Còn như tìm hiểu xem hai phương diện, tôn giáo và xã hội, có luôn luôn đồng tồn hay chủ yếu là độc lập với nhau, - thì đó là một câu hỏi đã nhận được những câu trả lời khác nhau".

(5) Nói về một những thay đổi quan niệm, ông đã viết những lời đẹp đẽ sau đây: "Tôi không quá ngây thơ để tham vọng rằng những kết luận của tôi về các vấn đề khó khăn ấy là chung quyết. Tôi đã thường hay thay đổi quan niệm và tôi cũng sẽ thay đổi chúng luôn khi các sự kiện đòi hỏi thế, bởi như một con tắc kè hoa, người nghiên cứu thành thật phải thay đổi màu sắc của mình để thích nghi với những sự thay đổi màu sắc của mảnh đất mình đứng.". Tựa cho tập 1 " Tục tôtem và tục ngoại hôn", 1910.

(6) "Do bản chất của trường hợp, và vì những nguồn gốc của tục tôtem vượt ra khỏi những phương tiện khảo hạch sử tính hoặc thực nghiệm của chúng tôi, nên khi liên quan đến những vấn đề ấy, chúng tôi bị buộc phải cầu viện đến sự phỏng đoán", A.Lang: "Secret of the Totem" - Bí mật về tục tôtem - tr.27. "Chúng tôi chưa hề thấy ở đâu một người tuyệt đối nguyên thủy và hệ thống tôtem đang ở trên đường hình thành", tr.29).

(7) "The Worhship of Animals and Plants" (Sự thờ cúng Động vật và Cây cối) 1869 - 1870, "Primitive Marriage" (Hôn nhân nguyên thủy), 1865. Hai công trình này được in lại trong "Studies in ancient History", 1876, lần xuất bản thứ hai 1886.

(8) Pikler và Somle, "Der Ursprung des Toteminus", 1901 - "Nguồn gốc tục tôtem" - Các tác giả xác định có lý rằng sự thử gắng giải thích của họ như là một "đóng góp vào lý thuyết duy vật của sử học".

(9) "Trong tất cả cái đó không có gì mơ hồ hay huyền bí, không có tấm màn siêu hình mà một số tác giả thích khoác lên những sự bắt đầu khiêm tốn của sự tư biện người, nhưng lại hoàn toàn xa lạ với những tập quán giản dị, xác thịt và cụ thể của người hoang dã." ("Tục tôtem và tục ngoại hôn". I, tr, 117).

(10) "Khó có thể một cộng đồng hoang dã đã có thể có tư tưởng phân chia một vương quốc của tự nhiên thành các tỉnh, giao phó cho mỗi tỉnh một đoàn thể riêng biệt những thầy ma thuật và hạ lệnh cho tất cả các đoàn thể hành xử ma thuật của họ" ("Tục tôtem và tục ngoại hôn", IV, tr.57).

(11) Ch. Darwin nói những người hoang dã: "Họ không có năng lực tiên liệu những cái xấu xa xôi có thể giáng vào hậu duệ của họ".

(12) "Chính vì vậy mà nguồn gốc cuối cùng của tục ngoại hôn và, như vậy là nguồn gốc cuối cùng của luật chống loạn luân (nhân vì tục ngoại hôn đã được thiết lập nhằm đề phòng sự loạn

luân) vẫn còn là một vấn đề mờ mịt hơn bao giờ hết". ("Totem and Exogamy").

(13) Khi tin vào lý thuyết Darwinien thì nếu sự thật là ngoại hôn thực tế tồn tại trước khi những tín ngưỡng tôtem đưa vào sự thực hành một chế tài pháp lý thì nhiệm vụ của chúng ta là tương đối dễ dàng. Qui tắc thực hành đầu tiên sẽ là qui tắc của người chủ ghen tuông: "không một gã nam nào được đụng đến những người phụ nữ thuộc lãnh vực của ta", được tăng cường bởi sự khai trừ những gã thiếu niên. Cùng với thời gian, qui tắc ấy trở thành tập quán, hẳn đã mang hình thức như sau: "không có hôn nhân trong nội bộ nhóm địa phương", giả định tiếp theo rằng các nhóm địa phương nhận những tên súc vật; khi này qui tắc trở thành: "không có hôn nhân trong nội bộ nhóm mang cùng tên một con vật; không có hôn nhân giữa chim dẽ gà và chim dẽ giun (bécasse et bécassine)". Nhưng nếu các nhóm nguyên thủy đã không là ngoại hôn, thì họ cũng đã phải trở thành thế khi tên các súc vật, các phương thực vật v.v... được thừa nhận bởi các nhóm địa phương, đã cho ra đời những huyền thoại và những cấm kỵ tôtem" ("Secret of the totem"). Một ít từ được nhấn mạnh khi trích dẫn là do tôi. Trong công trình cuối cùng của ông về cùng một đề tài (Folklore tháng mười hai, 1911), Lang cũng đã báo cho chúng ta biết ông đã từ bỏ cách nhìn trong tục ngoại hôn một kết quả của cấm kỵ "tôtem phổ quát").

(14) Về sự thay vì thiến bằng móc mắt cũng được đặt ra trong huyền thoại liên quan đến Oedipe, xin xem những thông báo của Reiler, Ferenczi, Rank và Eder trong "Internet Zeifsehr f, arztliche psyckoanal, 1913, I.N.2.".

(15) Tôi mượn của O.Rank thông báo về một trường hợp sợ chó ở một thanh niên thông minh, mà sự giải thích phương thức sinh ra bệnh của anh nhắc lại rõ rệt lý thuyết tôtem của người Arunta đã nêu ở trên (tr. 159). Anh cho là đã được bố anh cho

biết khi mẹ anh đang mang thai anh thì bà đã bị một con chó làm bà khiếp sợ.

(16) Sự đồng nhất hóa này, theo Frazer, tạo thành mục đích nguyên chất của tục tôtem: Tục tôtem là một sự đồng nhất hóa của con người với con tôtem của mình. "Totem and Exog" IV, tr.5).

(17) "Kết luận rằng sự thuần dưỡng mà tục tôtem đáo đầu một cách bất biến (Khi đã có những con vật thuận theo sự thuần dưỡng) là tất nhiên đối với tục tôtem" (Jevons "An Intriduction to the history of religon, 1991, tr.120).

(18) Những phản bác do nhiều tác giả đưa ra (Marillier, Hubert và Mauss và nhiều người khác) chống lại thuyết này về lễ hiến sinh không xa lạ đối với tôi, nhưng chúng không có khả năng làm thay đổi bất kỳ điều gì về thái độ của tôi đối với những ý kiến của Robertson Smith.

(19) Những đề xuất cuối cùng của sự ghi chép sau đây sẽ cho phép hiểu sự trình bày chúng tôi đưa ra, và, không có sự hiệu chỉnh này, hẳn có thể làm độc giả ngạc nhiên.

(20) Giả thiết bề ngoài là dị thường của sự lật đổ và sự giết chết người cha tàn bạo bởi liên hiệp những người con trai bị khai trừ, theo Atkinson, là hệ quả trực tiếp của những điều kiện của cái bầy nguyên thủy, như Darwin đã quan niệm: "Một bầy anh em trai, cùng sống dưới một chế độ cưỡng bức không vợ hay, nhiều nhất là những liên hệ nhiều chồng với một người đàn bà bị bắt làm tù nhân. Một bầy hãy còn yếu, khi các thành viên chưa đến tuổi trưởng thành, nhưng cùng với thời gian khi nó đã đạt tới một sức mạnh đủ, và điều không thể tránh được, sẽ kết thúc, nhờ ở những sự tấn công phối hợp và không ngừng đổi mới, bằng cách cướp đi của người cha bạo chúa vợ ông và cả cuộc sống của ông" ("Primat law", tr.220-221). Atkinson đã sống cả cuộc đời ông trong xứ Tân-Calédonie, nơi đó ông đã có thể tùy thích khảo cứu người bản xứ, việc dẫn sự kiện rằng những điều kiện của cái

bầy nguyên thủy, như Darwin đã giả định, được quan sát thấy đều đặn trong các đàn bò và ngựa rừng bao giờ cũng đi đến sự giết con bố. Ngoài ra ông còn thừa nhận sự giết người bố dẫn đến sự tan rã của cái bầy do những cuộc vật lộn kịch liệt xảy ra giữa những con đực chiến thắng. Trong những điều kiện ấy, một tổ chức mới xã hội không bao giờ có thể ra đời được: "Những đứa con trai kế tục bằng bạo lực như bạo chúa cha cô độc và dùng sức mạnh để chống lại nhau, cuối cùng chúng kiệt lực trong những cuộc tương tàn huynh đệ" (tr.228). Atkinson, là người chưa làm quen với những dữ kiện phân tâm học và cũng không biết đến những khảo cứu của Robertson Smith, đã thấy một bước chuyển tiếp kèm bạo liệt giữa cái bầy nguyên thủy với giai đoạn xã hội tiếp theo, được đại diện bằng một cộng đồng trong đó một số lớn đàn ông sống yên ổn cùng nhau. Theo ông đó hẳn là khác lạ ở trong cái bầy trong đó chúng chỉ được thử vì chúng thừa nhận quyền ưu tiên tính giao của người cha, bằng cách từ chối mọi thèm muốn với mẹ và các chị em gái. Đó là tóm tắt vắn gọn lý thuyết mà bản thân chúng tôi chủ trương, nhưng đồng thời nó cũng có những điểm không phù hợp, do đó, không thể sử dụng nó vào nhiều dữ kiện khác. Sự không xác định, tính ngắn gọn và sự xúc tích của những dữ kiện nêu trong những xem xét trên đây đã do chính bản thân bản chất của đối tượng đặt ra cho tôi. Ắt sẽ là phi lý nếu muốn tìm sự chính xác về các vấn đề ấy cũng như ắt sẽ là không công bằng khi đòi hỏi ở đó những sự chắc chắn.

(21) Cái còn có thể gây ra thái độ tình cảm này, ấy là do hành vi sát nhân đã không thể thỏa mãn đầy đủ một kẻ tòng phạm nào. Về một số phương diện, đó là một hành vi vô ích. Không một anh con trai nào có thể thực hiện được dục vọng nguyên sơ của mình là thay chỗ của người cha. Và chúng ta biết rằng sự thất bại tạo điều kiện nhiều cho sự phản ứng luân lý hơn là thành công).

(22) "Sát nhân và loạn luân hoặc những vi phạm khác cùng

loại đối với luật thiêng liêng về dòng máu: trong các xã hội nguyên thủy, đó là hai tội ác mà cộng đồng có ý thức". (Relgion of the Semites, p.919.

(23) Với những người hiện đại chúng ta, những người đã đào một hố sâu không vượt qua được giữa cái con người với cái linh thiêng, thì một sự bắt chước như vậy có thể tỏ ra như báng bổ, nhưng nó lại khác thế dưới mắt người xưa. Đối với họ, có một quan hệ họ hàng giữa các thần thành với con người, bởi nhiều gia đình đẩy ngược nguồn gốc của họ về một thần thánh, và sự thần tính hóa một con người chắc chắn cũng tỏ ra chẳng có gì khác thường bao nhiêu so với sự phong thánh cho một người công giáo hiện đại". (Frazer: "Golden Bough", I, The magic art and the evolution of Kings, II, tr, 117).

(24) Sự lật đổ thế hệ thần thánh bởi một thế hệ khác mà mọi bộ huyền thoại đều nói đến, hiển nhiên nghĩa là quá trình sử dụng sự thay vị trí một hệ thống tôn giáo này bằng một hệ thống tôn giáo khác, hoặc sau cuộc chinh phục bởi một dân tộc ngoại bang hoặc như là hệ quả của sự phát triển tâm lý. Trong trường hợp sau, huyền thoại ắt xích lại gần với cái mà H.Silberer gọi là những "hiện tượng chức năng". Sự khẳng định của C.G.Jung rằng thần giết con vật là một biểu tượng con dục tình (symbol libidineux), giả định một quan niệm khác về con đực như đã được hiểu dụng từ trước đến nay và nói chung đối với tôi là có thể bàn cãi được.

(25) Religion of the Semites - Tôn giáo của người xê mít tr.412-413". Tang tóc không phải một diễn đạt tự phát thiện cảm đối với bi kịch thần thánh: nó là bắt buộc và bị áp đặt bởi sự sợ hãi nỗi tức giận siêu tự nhiên. Và mục đích chính của con người khi biểu thị tang tóc của mình là nhằm để tách gỡ trách nhiệm đối với cái chết của thần, một chi tiết mà chúng tôi đã lưu ý nhân vấn để hiên sinh nhân thần đồng cách, như sự chọc tiết con bò ở Atthenes".

(26) Ở những người trẻ tuổi mắc chứng nhiễu tâm của chúng tôi, nỗi lo sợ bị thiến đóng vai trò cực kỳ quan trọng trong sự quyết định thái độ của họ đối với người cha. Sự quan sát tốt đẹp của Ferenczi đã chỉ ra đứa con trai nhận thấy con tôtem của hắn như thế nào trong con vật muốn cướp lấy trinh tiết của hắn. Khi các con chúng ta nghe nói đến sự cắt bao qui đầu nghi thức tính, chúng hình dung nó như tương ứng với sự hoạn thiến. Cái đăng đối của thái độ ấy còn chưa được lưu ý theo chỗ tôi biết, trong số các sự kiện nảy sinh từ tâm lý tập thể. Sự cắt bao qui đầu, rất thường thấy ở các tộc nguyên thủy và xưa cũ, tham gia vào lễ trưởng thành, bằng lễ ấy nó tự biện minh trong một chừng mực nhất định, và đã chỉ được chuyển một cách thứ yếu sang một tuổi sớm hơn. Điều đáng chú ý, một cách chung nhất, là ở người nguyên thủy, sự cắt bao qui đầu được liên hiệp với sự cắt tóc và nhổ răng, và đôi khi còn được thay thế bằng hai thao tác ấy, và các con cháu chúng ta, chẳng hiểu gì về tất cả những thao tác ấy, trong những phản ứng lo âu chúng ứng xử với hai thực thi (cắt tóc và nhổ răng) như thể chúng coi đó là tương ứng với sự hoạn thiến).

(27) Những thôi thúc dẫn đến tự sát, do những người bệnh nhiễu tâm cảm thấy, được bộc lộ đều đặn như sự tìm tòi một trừng phạt đối với những ham muốn giết người khác.

(28) Eating the God", tr 51. "Bất kỳ ai đã quen thuộc đôi chút với các tác phẩm viết về đề tài này đều sẽ không chấp nhận rằng sự gắn bó giữa tính thống nhất Cơ đốc giáo với bữa ăn tôtem là một ý kiến cá nhân của tác giả".

(29) Xin xem "La Tempête" (Bão táp) của Shakespeare (Lớp I. cảnh II): Ariel (hát): "Cha anh được chôn dưới năm sải nước. Người ta lấy xương của ổng để làm san hô, đôi mắt ổng đã trở thành ngọc trai - ở ổng chẳng cái gì biến diệt, - Nhưng tất cả đều đã bị biến hóa do biển - thành cái gì đó phong phú và lạ kỳ".

(30) Để tránh những hiểu lầm, tôi nghĩ là không vô ích nhắc lại rõ ràng rằng khi lập dựng những quan hệ này, tôi không hề quên tính chất phức tạp của các hiện tượng phải diễn dịch và ý định duy nhất của tôi chỉ là thêm vào các nguyên do đã được biết đến hay hãy còn chưa được biết đến về tôn giáo, luân lý và xã hội, một phần tử mới được tách gỡ ra từ những nghiên cứu phân tâm học. Tôi phải nhường cho những người khác sự chăm lo tiến hành việc tổng hợp tất cả các phân tố ấy. Nhưng bản chất của phân tố mới mà chúng tôi lưu ý là nó chỉ có thể đóng vai trò chính trong sự tổng hợp sau này, ngay cả khi để phân định cho nó vai trò ấy, người ta sẽ phải chiến thắng những sự kháng cự tình cảm mạnh mẽ.

C.G. JUNG

THĂM DÒ TIỀM THỨC

Cái vô thức (l'inconscient) là một trong những phát hiện quan trọng nhất của S. Freud. Là một học trò lớn, đầy tính sáng tạo của Freud, C.G. Jung đã phát triển thành những quan niệm về cái vô thức theo một hướng mới. Có thể nói cái vô thức là cốt lõi của tất cả những công trình nghiên cứu về tâm lý học và phân tâm học của C. G. Jung. Ông cùng với Freud, và vượt qua cả Freud, đưa việc nghiên cứu đời sống tâm lý và tinh thần của con người theo những hướng hoàn toàn mới.

C.G. Jung sinh ngày 26 tháng Bảy 1875 tại nhà giáo sĩ Kesswil (tổng Thurgovie, Thụy Sĩ). Cha ông là mục sư, gốc Đức, đến lập nghiệp ở gần hồ Constance. Từ rất sớm, ông đã tỏ ra say mê môn khảo cổ học và cổ sinh học. Nhưng rồi ông lại vào học ngành y ở trường đại học Bâle (1895 - 1900). Sau một thời gian thực tập, ông trình bày luận văn tiến sĩ y học năm 1902: Góp phần nghiên cứu về tâm lý học và bệnh học đối với những hiện tượng gọi là huyền bí. *Sau đó ông sang Pris để vừa thực tập vừa theo học Pierre Janet. Rồi trở về Thụy Sĩ, lấy vợ, và với tư cách thầy thuốc tình nguyện, ông hướng dẫn những cuộc nghiên cứu đầu tiên tại Burgholizli về những liên tưởng (asociations d'idées) và lý thuyết mặc cảm. Ông cũng nghiên cứu về thôi miên, về các bệnh thần kinh tâm lý và về tâm lý học. Năm 1907 ông công bố những kết quả nghiên cứu đầu tiên của mình. Từ năm 1909, ông mở phòng tư vấn về "tâm lý học phân tích" và giảng dạy môn tâm thần học tại Trường đại học Zurich cho tới năm 1913.*

C.G. Jung làm quen với những công trình của Freud rất sớm. Ngay từ năm 1902 ông đã dẫn Freud trong một bài viết

của mình và cố gắng áp dụng những tư tưởng của Freud. Chính Freud cũng rất thích Jung, gọi Jung là "con người của ngày mai" trong thư gửi Ferenczi. Và khi Freud lập Hội quốc tế phân tâm học (1910), ông chỉ định Jung làm chủ tịch trong thời gian vô hạn định, nhưng đến năm 1914 Jung xin từ chức. Freud hy vọng Jung trở thành người thừa kế mình và say sưa trò chuyện với "thái tử" Jung hàng buổi liền (cuộc trò chuyện đầu tiên của hai người kéo dài tới 13 giờ!). Nhưng dần dần họ xa nhau vì những quan điểm khác nhau, thậm chí trái ngược nhau, mà Freud thì lại coi đó như một sự bác bỏ mình.

Năm 1912, Jung công bố Những biến hóa của libido và những tượng trưng của nó. *Đối với ông, libido là toàn bộ những xung năng chứ không phải chỉ là cái tính dục. Ông cũng từ bỏ cả thuật ngữ phân tâm học để dùng thuật ngữ "tâm lý học phân tích" (psychologie analytique), rồi "tâm lý học phức cảm) (psychologie complexe). Về sau, hố ngăn cách giữa hai người còn đào sâu hơn nữa. Về phần Jung, các khoa học khác nhau đã lôi cuốn ông: nhân học, tộc người học, sử học, cũng như các tôn giáo đã gây nhiều hứng thú đối với ông. Ông đi rất nhiều, tới rất nhiều nơi, bởi vì ông thích những gì cụ thể, quan sát tại nơi "điền dã". Đất đai, thiên nhiên, môi trường thực vật và con người luôn luôn có mặt trong những tác phẩm của ông. Ông từng đi thăm Ấn Độ, Bắc Phi, Đông Phi, châu Mỹ. Năm 1930, ông được cử làm chủ tịch danh dự của Hội y học Đức. Năm 1933, ông làm tổng biên tập một tờ tạp chí tâm lý học, có sự cộng tác của một người anh em của Goering, một thủ lĩnh phát xít quan trọng ở Đức. Sau này, có người đã trách ông về sự "cộng tác" với quốc xã ấy. Năm 1939, ông rút lui và sống ẩn dật trong thời gian chiến tranh. Năm 1944, Trường đại học Bâle mời ông giữ một chức giáo sư về y học tâm lý. Năm 1948, ông lập Viện Jung ở Zurich. Tiếng tăm*

của ông nổi lên, khách từ nhiều nước đến với ông. Ông tỏ ra thích thú nhà triết học Teilhard de Chardin. Năm 1957, ông lập Hội tâm lý học phân tích Thụy Sĩ; rồi năm 1958, lập Hội quốc tế tâm lý học phân tích. Jung mất ngày 6 tháng Sáu 1961 ở Kusnacht, trên bờ hồ Zurich.

Ngày nay, người ta dùng tên ông để đặt tên cho một trường phái tâm lý học: chủ nghĩa Jung *(Jungisme), với một phạm vi quan tâm rất lớn: nghiên cứu những nguyên lý vĩnh hằng của tâm hồn con người thông qua các huyền thoại, các cổ tích và các tôn giáo (ông là một trong những người đi đầu* về tâm lý học tộc người *(ethnopsychologie). Chính từ những nghiên cứu ấy ông đi tới lĩnh vực vô thức trước đó chưa được hiểu rõ hay được hiểu một cách phiến diện. Với ông, không chỉ có* vô thức cá nhân *mà còn có* vô thức tập thể, *và có những quan hệ biện chứng giữa hai cái đó. Ông đi tới những khái niệm mới như* cổ mẫu *(archétype),* tượng trưng *(symbole) hay những cách hiểu mới về những khái niệm đó. Có thể tạm tóm tắt "logic" nghiên cứu tâm lý của ông như sau: cũng xuất phát từ libilo như Freud, nhưng Jung quan niệm libilo là tên gọi của toàn bộ những năng lượng (những xung năng). Giữa năng lượng libilo và bản năng tính dục có một dòng chảy ngầm năng động. Hoạt động tâm lý của con người không chỉ bó hẹp vào những tín hiệu (signe), mà còn mở rộng ra những tượng trưng (symboles). Tín hiệu là cái dùng để thay thế, để có biểu tượng về sự vật hiện thực, còn tượng trưng thì có nghĩa rộng hơn, nó có liên quan với toàn bộ thực tế tâm thần (tout fait psychique), thấm vào cái vô thức tập thể của mọi người và vào vô thức cá nhân của mỗi người, một cách đồng thời nhưng khác nhau: Những ham muốn trẻ con, những tri giác dưới ngưỡng ý thức (perceptions subliminales), những kinh nghiệm bị bỏ quên, những ký ức tăm tối nằm trong khu vực mơ hồ của*

cái vô thức. Ở Jung, tầng sâu của cái vô thức tập thể bao trùm những cổ mẫu đóng vai trò tiên thiên *như một khuôn khổ chung của những hành vi tư duy và tình cảm xuất hiện trong đó. Nhưng đó không phải là một thứ quyết định luận hoàn toàn, vì cá nhân có thể đưa vào những thay đổi nào đó. Biện chứng của cái tập thể và cái cá nhân rất phức tạp. (Xem* Freud et les psychanalyses, *Ed. Nathan, Paris, 1986, pp. 119-122). Tuy vậy, Jung đã dành rất nhiều tác phẩm của mình cho cái tiềm thức, trong đó tâm đắc nhất là cuốn* Thăm dò tiềm thức. *Cuốn sách này được Jung viết ra chỉ vài tháng trước khi từ trần. Nó là một sự tổng kết, đúc rút, chưng cất tất cả học thuyết của ông, đồng thời với toàn bộ linh cảm thiêng liêng của mình, nó là một chúc thư để lại cho hậu thế. Bởi vậy, ở đây nhà bác học đã bỏ hẳn các thuật ngữ và lý luận chuyên môn của mình để dùng một thể văn bình dị dễ hiểu. Với sự trình bày sáng sủa này, mọi người đều có thể hiểu được ít nhiều về lý thuyết của Jung. Nhờ thế, bạn đọc có thể hiểu được bản chất thâm sâu của mình, có thể tự xét lại thái độ tâm tình, khả năng lý trí của mình, để tìm lấy một đường lối phát triển nội tâm thích hợp, phong phú và quân bình, ít nhất có lợi cho sức khỏe tâm thần, còn nhiều hơn là cho một đời sống tâm linh.*

Khác với Freud, tác phẩm Jung còn rất ít được dịch ở Việt Nam. Bởi vậy, để dành tâm sức vào việc xuất bản những trước tác khác của ông, chúng tôi trân trọng sử dụng lại bản dịch đã rất tốt của Vũ Đình Lưu, do Hoàng Phương Đông xuất bản tại Sài Gòn năm 1967. Vì chưa liên lạc được với dịch giả nên nhân dịp này chúng tôi mong được ông thông cảm và sớm nhận được thông tin của ông hoặc về ông.

ĐỖ LAI THÚY

I
SỰ QUAN TRỌNG CỦA GIẤC MƠ

Loài người thường dùng tiếng nói hay chữ viết để chuyển đạt ý tưởng của mình cho người khác. Tiếng nói thường dùng biểu tượng, nhưng nhiều khi người ta cũng dùng những ký hiệu hay hình ảnh không hẳn là để diễn tả, như những chữ viết tắt những chữ mẫu tự; ONU, UNICEF, UNESCO, những nhãn hiệu thương mại, những tên các vị thuốc. Người ta cũng còn dùng những phù hiệu, những chữ chỉ chức tước, địa vị. Tuy những chữ dùng như thế tự nó không có ý nghĩa gì, nhưng vì đã được phổ thông cho nên chúng trở nên có ý nghĩa đối với chúng ta, hay vì chúng ta đã có ý định gán cho chúng những ý nghĩa ấy. Tuy nhiên những chữ ấy không phải là biểu tượng đó chỉ là những dấu hiệu, chỉ làm cho ta nghĩ đến những đồ vật liên quan tới chúng mà thôi.

Chúng ta gọi là biểu tượng, một danh từ, một tên gọi hay một hình ảnh tuy đã quen thuộc với ta hàng ngày, nhưng còn gợi lên những ý nghĩa khác thêm vào ý nghĩa ước định hiển nhiên của nó. Biểu tượng gợi lên cái gì mờ mịt, xa lạ hay tàng ẩn đối với ta. Thí dụ như nhiều lâu đài ở đảo Crète có vẽ một cái búa hai lưỡi. Đồ vật ấy ai cũng biết, nhưng ý nghĩ tiêu biểu của nó ta không biết. Lấy một thí dụ khác: một người Da Đỏ Mỹ Châu, sau khi ở nước Anh một

thời gian, trở về kể truyện với bà con rằng người Anh thờ loài vật, vì anh ta trông thấy chim ó, sư tử, bò trong các giáo đường cổ. Cũng như nhiều người Công giáo, họ không biết rằng những con vật ấy là những biểu tượng mà các vị viết Kinh Phúc Âm đã dùng, đó là những biểu tượng xuất phát từ những ảo giác như ảo giác của nhà tiên tri Ezéchiel[1], tương tự thần mặt trời Horus và bốn người con của thần. Ngoài ra còn những đồ vật khác như cái bánh xe và hình thập tự, khắp thế giới ai cũng biết, nhưng chỉ có ý nghĩa biểu tượng trong một vài điều kiện. Ý nghĩa chính xác của những biểu tượng ấy vẫn còn đang tranh luận và vẫn được người ta khai thác.

Như vậy, một chữ hay một hình ảnh sẽ trở thành một biểu tượng khi nào gợi đến cái gì khác ngoài ý nghĩa hiển nhiên và trực tiếp. Chữ ấy hay hình ảnh ấy có một khía cạnh không thể ý thức được, sâu rộng hơn, chưa bao giờ được xác định phân minh, được giải thích đầy đủ. Vả chăng không ai có thể giải thích được. Khi muốn tìm hiểu một biểu tượng, trí óc người ta nghĩ miên man đến sự kiện ở ngoài sự hiểu biết của chúng ta. Thí dụ hình ảnh cái bánh xe có thể gợi lên ý niệm mặt trời "thần linh" lý trí của ta phải tự thú là vô thẩm quyền, vì con người không thể xác định được thế nào là "thần linh". Trong giới hạn trí thông minh của ta, khi nào ta dùng chữ thần linh để chỉ một vật gì, thì đó chỉ là một danh từ dựa vào một sự tin tưởng chứ không bao giờ dựa vào một dữ kiện có thực.

Có biết bao nhiêu sự kiện vượt khỏi phạm vi hiểu biết của người ta, bởi vậy chúng ta luôn luôn dùng những biểu

---

[1] Một trong bốn nhà tiên tri Hébreu. Những chú thích trong bản dịch này là của người dịch.

tượng để hình dung những khái niệm mà chúng ta không thể định nghĩa và hiểu biết đầy đủ. Cũng vì lẽ ấy mà tôn giáo dùng thứ ngôn ngữ đầy biểu tượng và diễn đạt ý tưởng bằng hình ảnh. Nhưng việc dùng biểu tượng một cách có ý thức như thế chỉ là một phương diện của một sự kiện tâm lý rất quan trọng: vì rằng người ta cần tạo ra biểu tượng một cách ngẫu nhiên và phi ý thức.

Điều này không phải là dễ hiểu. Nhưng chúng ta phải hiểu nếu chúng ta muốn biết nhiều hơn về cách tác động của trí óc con người. Nếu chúng ta suy nghĩ về sự tri giác của chúng ta thì sẽ nhận thấy không bao giờ chúng ta tri giác được đầy đủ. Người ta có thể trông, nghe, sờ, nếm. Nhưng những cảm giác do mắt, tai, tay, lưỡi mang lại còn tuỳ thuộc phẩm và lượng của giác quan. Sự tri giác thế giới bên ngoài bị hạn định bởi giác quan. Dùng dụng cụ khoa học thì có thể bù lại phần nào những khuyết điểm của giác quan. Thí dụ có thể phóng xa tầm mắt bằng viễn kính, có thể tăng thêm khả năng thính giác bằng máy phóng thanh, nhưng móc máy tinh vi đến đâu cũng không thể cho ta nhìn thấy những vật nhỏ li ti hay ở xa quá, nghe thấy những tiếng động yếu quá. Dùng dụng cụ nào thì cũng đến lúc người ta tới một giới hạn chót mà cảm giác của ta còn rõ ràng, ta không thể vượt qua được.

Vả chăng, người ta tri giác thế giới có thực còn bằng tiềm thức nữa. Trước hết, chúng ta phản ứng trước những hiện tượng có thực, trước những kích động thị giác và thính giác vì những cảm giác ấy đã được chuyển từ bên ngoài tâm trí ta, và trong tâm trí ta những cảm giác ấy trở thành những thực thể tâm thần. Ta không biết được tính chất của thực thể tâm thần (vì cái psyché[1] không biết được tính

[1] Chữ này được Jung dùng để chỉ toàn bộ những tác động trí thức và tiềm thức và được dùng theo một nghĩa rộng lớn hơn chữ tâm thần.

chất của chính nó). Bởi vậy cho nên trong mỗi cuộc thí nghiệm, còn có một số yếu tố không thể biết được, ấy là không kể rằng cái gì ta biết một cách cụ thể cũng vẫn còn có một cạnh khía kín mít, vì ta không biết rõ thể chất cuối cùng của vật chất.

Những sự kiện mà ta ý thức được còn có những khía cạnh mà ta không ý thức được, ngoài ra còn phải nói đến những sự kiện mà trí óc ta không ghi nhận một cách có ý thức, nhưng tiềm thức ta đã ghi nhận, và như thế, chúng ở dưới làn mức ý thức. Chúng ta đã ghi nhận, nhưng ghi nhận một cách vô tâm. Chúng ta có thể nhận ra những sự kiện ấy trong những lúc trực giác hành động hay trong những lúc suy tưởng sâu xa, bấy giờ chúng ta mới chợt nhận ra là những sự kiện đó có thể đã xẩy ra cho ta lắm. Tuy rằng lúc khởi thủy ta không cho rằng những sự kiện ấy có sinh lực và có tầm quan trọng đối với cảm xúc của ta, nhưng sau này chúng sẽ âm thầm sống lại trong tiềm thức như một ý tưởng phụ thuộc.

Thí dụ, ý tưởng ấy có thể xuất lộ dưới hình thức một giấc mơ. Đó là trường hợp thường xảy ra: giấc mơ sẽ tố cáo những cảm giác mà ta ghi nhận một cách vô tâm, chúng không xuất lộ dưới hình thức hữu lý, nhưng dưới hình thức một hình ảnh tượng trưng. Trước tiên, các nhà tâm lý học khởi sự nghiên cứu giấc mơ, nhờ đó họ tìm cách thăm dò khía cạnh phi ý thức của những hoạt động tâm thần có ý thức.

Nhờ những sự khảo sát ấy các nhà tâm lý học đặt giả thuyết như có một cái psyché phi ý thức, tuy rằng nhiều triết gia và bác học gia không chịu thừa nhận. Họ ngây thơ mà phản đối rằng giả thuyết như vậy thì phải cho rằng có hai chủ động, hay nói theo ngôn ngữ thông thường phải có hai cá tính trong một người. Thì chính giả thuyết bao hàm ý

nghĩa đó! Và thật là một sự không may cho con người thời đại, nhiều người lấy làm khổ sở vì chính mình có hai cá tính, bởi vì theo nguyên tắc, đó không phải là một triệu chứng bệnh hoạn. Đó là sự kiện thông thường, thời nào và ở đâu cũng có. Người vô tâm, tay phải không biết tay trái mình làm gì, trường hợp đó không phải là duy nhất. Tình trạng ấy chỉ là sự phát lộ của cái tiềm thức, một gia tài chung của nhân loại.

Quả vậy, con người chỉ trở nên có ý thức dần dần, nhờ đã kiên nhẫn trải qua một tiến trình dài đằng đẵng hàng bao nhiêu thế kỷ để tiến tới giai đoạn văn minh (mà người ta định một cách võ đoán là vào khoảng 4000 năm trước CN). Sự tiến hóa ấy còn lâu mới hoàn tất vì nhiều lãnh vực của tâm trí người vẫn còn mù mịt trong bóng tối. Cái mà ta gọi là psyché bất cứ trong trường hợp nào cũng không thể đồng nhất hóa với ý thức và nội dung của ý thức.

Người nào chối cãi cái tiềm thức đã giả thuyết rằng trên thực tế ngày nay chúng ta biết rõ toàn thể cái psyché. Sự giải thiết ấy sai lầm hiển nhiên cũng như giải thích rằng chúng ta biết hết những gì cần phải biết về thế giới vật chất. Cái psyché của chúng ta là cái gì thuộc về thiên nhiên và sự bí mật của nó cũng không có giới hạn nào. Bởi vậy chúng ta không thể định nghĩa được thiên nhiên, cũng như không thể định nghĩa được cái psyché. Chúng ta chỉ có thể cả quyết rằng nó hiện hữu trong chúng ta và miêu tả được nó đến đâu hay đến đấy. Như thế, những kết quả thâu lượm được trong các cuộc tìm tòi y học và những bằng chứng luận lý xác đáng khiến cho chúng ta phải loại bỏ những lời khẳng định như: "Không làm gì có tiềm thức". Những lời khẳng định như thế chỉ biểu lộ sợ hãi cái gì mới lạ, một tính xấu có từ lâu đời.

Có những lý do lịch sử khiến cho người ta chống đối quan niệm cái psyché có một phần còn tối tăm chưa biết rõ. Ý thức là một sở đắc rất mới mẻ của con người, bây giờ còn giai đoạn "thí nghiệm". Ý thức thật là mong manh, rất dễ bị thương tổn và bị đe dọa bởi nhiều hiểm họa. Đúng như các nhà nhân học đã nói một loại thác loạn thần kinh thường xảy ra cho các dân tộc cổ sơ là bệnh "mất một linh hồn" nghĩa là thần trí bị phân đoạn, đúng hơn, bị phân tán.

Đối với những dân tộc mà thần trí chưa đạt tới trình độ phát triển như chúng ta, họ không ý niệm linh hồn hay psyché là một cái gì duy nhất. Nhiều dân tộc cổ sơ cho rằng người ta ngoài linh hồn chính ra, còn có một linh hồn rừng rú, linh hồn rừng rú đó nhập vào một con thú rừng hay một cái cây, con thú hay cái cây đó cùng một tâm thần với một người. Nhà nhân học trứ danh người Pháp Levy-Bruhl gọi là sự tham dự thần bí. Sau này ông phải rút ý kiến lại vì áp lực chống đối thuyết của ông, nhưng tôi thiết nghĩ chính những người phản đối ông đã lầm. Về phương diện tâm lý học thì một người đồng hóa mình với một người khác hay một đồ vật nào là một hiện tượng thông thường.

Sự đồng hóa ấy có thể có những hình thức rất khác biệt nhau đối với người cổ sơ. Nếu linh hồn rừng rú là linh hồn con vật, thì con vật được coi là anh em với người. Thí dụ, một người anh em với cá sấu, thì có thể bơi lội trong một khúc sông đầy cá sấu mà vẫn được an toàn. Nếu linh hồn rừng rú là một cái cây, thì người ta cho rằng có tình liên lạc cha con, nếu xúc phạm đến linh hồn rừng rú là xúc phạm đến người.

Một vài bộ lạc tin rằng người ta có nhiều linh hồn. Sự tin tưởng ấy biểu lộ quan niệm của người cổ sơ theo đó mọi

người có nhiều phần riêng rẽ tuy rằng nối liền với nhau. Như thế nghĩa là linh hồn người ta còn ở xa giai đoạn thống nhất. Trái lại nó luôn luôn như muốn bị gián đoạn vì những xúc động không kiểm soát.

Nhờ sự khảo cứu nhân học, chúng ta đã quen với những sự kiện ấy; chúng ta ở một giai đoạn tiến hóa của nền văn minh cho nên không đến nỗi lạ lùng như lúc thoạt kỳ thủy ta mới nhìn qua đến chúng. Chính chúng ta cũng có thể bị phân tán thần trí và mất cá tính của chúng ta. Chúng ta có thể trở nên gắt gỏng và bị những sự kiện ấy làm cho thay đổi tâm tính, chúng ta có thể trở thành người càn rỡ, không thể nhớ được những điều quan trọng đối với chúng ta hay đối với người khác, đến nỗi người ta phải kêu lên: "anh làm sao vậy?". Chúng ta tưởng rằng chúng ta có thể tự chủ được, nhưng sự tự chủ là một đức tính quý báu vì hiếm có. Chúng ta có ảo tưởng rằng chúng ta biết tự chủ. Nhưng một người bạn có thể nói cho ta biết dễ dàng những điều mà ta không hề nghĩ đến.

Không còn phải nghi ngờ gì nữa, trong cái mà ta gọi là trình độ văn hóa cao thực ra, tâm trí con người cũng chưa đạt được một trình độ liên tục mỹ mãn. Tâm thần con người vẫn còn bị thương tổn và dễ bị phân đoạn. Ngoài thực tế thì khả năng tách rời một phần tâm trí ra khỏi toàn thể lại là một đặc điểm rất quan trọng. Nhờ khả năng ấy chúng ta có thể chú ý đến riêng một sự kiện. Không để cho ý tứ bị lôi kéo về đằng khác. Nhưng ta phải phân biệt giữa khả năng quyết định chủ tâm vào một điểm, đồng thời loại bỏ một phần linh hồn ra ngoài, với một trạng thái mà hiện tượng ấy ngẫu nhiên xảy đến ngoài sự đồng tình, ngoài ý muốn của ta. Trường hợp thứ nhất là một sự chinh phục của con người văn minh, trường hợp thứ hai thuộc về cái mà người cổ sơ gọi là mất một

linh hồn, và gần chúng ta đây trường hợp ấy có thể là nguyên nhân bệnh lý của bệnh suy nhược thần kinh.

Như thế, ngày nay, tính chất thống nhất của tâm trí cũng còn là cái gì hạn hẹp, rất dễ bị phá tan.

Khả năng chế ngự xúc động có thể hợp với sở vọng của ta về một phương diện nào nhưng lại là một đức tính mà giá trị còn ngờ vực vì nó làm cho sự liên lạc giữa mọi người mất cả phong phú mầu sắc, nồng ấm và lạc thú. Theo cách nhìn ấy, chúng ta xét định sự quan trọng của giấc mơ, của những hình ảnh bông lông không thực, mờ mịt, lừa dối, bất định. Để trình bày quan điểm của mình dễ hiểu hơn, tôi muốn kể lại quan điểm ấy đã hình thành cách nào qua nhiều năm chiêm nghiệm, vì sao tôi đã đi đến kết luận rằng giấc mơ là lãnh vực thăm dò dễ dàng nhất và thường thường người nào muốn nghiên cứu khả năng tạo biểu tượng của con người cũng dễ dàng đến nhất.

Sigmund Freud là người đầu tiên đã thăm dò bình diện tiềm thức của tâm trí bằng phương pháp kinh nghiệm. Ông đã dùng giả thuyết giấc mơ không phải do sự ngẫu nhiên mà có, nhưng có liên lạc với tư tưởng và những vấn đề mà ta ý thức được. Một giả thuyết như thế không phải là võ đoán. Giả thuyết dựa vào kết luận của các nhà não học có uy tín (như Pierre Janet), theo đó thì những triệu chứng suy nhược thần kinh đều liên lạc tới một kinh nghiệm của ý thức. Hình như những triệu chứng ấy là sự bộc lộ những khu vực bị phân đoạn và mất ý thức trong tâm trí của ta; đến một lúc khác và với những điều kiện khác, những khu vực phân đoạn trở lại ý thức. Vào cuối thế kỷ trước, Freud và Josef Breuer đã nhận thấy rằng những triệu chứng suy nhược thần kinh, chứng hystérie, (loạn thần kinh), một vài loại đau đớn thể chất những thái độ không bình thường của

người ta, thực ra đều biểu lộ một ý nghĩa kín đáo. Đó là một biểu lộ của tiềm thức cũng như trong giấc mơ vậy. Một người bệnh chẳng hạn, mỗi khi phải chịu đựng một tình trạng mà họ ghê sợ, sẽ thấy đau đớn chịu không nổi : Họ "không nuốt trôi được trạng huống". Trong những điều kiện tương tự, một người khác sẽ lên cơn suyễn : không khí gia đình đối với y khó thở. Một người thứ ba chân tê liệt không đi được, nói khác đi, y không tiếp tục sống như vậy được. Một người thứ tư ăn vào lại mửa ra, y không "tiêu hóa" được chuyện gì khó chịu. Tôi có thể kể ra nhiều thí dụ như thế nữa. Những phản ứng thể chất ấy chỉ là một trong những hình thức biểu lộ những sự day dứt mà ta không ý thức được. Những sự day dứt đó còn biểu lộ nhiều hơn trong giấc mơ.

Nhà tâm lý học nào nghe người khác nói đến giấc mơ của họ cũng biết rằng những biểu tượng xuất hiện trong giấc mơ còn đa tạp hơn những triệu chứng thể chất của chứng suy nhược thần kinh. Chúng hiện ra dưới hình thức những giả cảnh phức tạp và đặc sắc. Nhưng nếu người phân tích vũ trụ mê sảng ấy dùng phương pháp "hội ý tự do" của Freud thì sẽ nhận thấy tựu chung mộng mị có thể xếp loại thành mấy lược đồ chính yếu. Kỹ thuật ấy đóng một vai trò quan trọng trong sự phát triển phân tâm học, nó đã giúp cho Freud căn cứ vào giấc mơ để thăm dò những vấn đề vẫn dày vò tiềm thức người bệnh.

Freud đưa ra ý kiến đơn giản và sâu sắc là nếu người ta khuyến khích người nằm mơ giải thích giấc mơ của họ và nói ra những ý tưởng mà giấc mơ gọi đến cho họ sẽ để lộ mặt sau, mặt phi ý thức của những xao động trong người họ. Họ để lộ bằng những điều họ nói ra và những điều họ quên nói đến. Mới đầu ý kiến của họ có vẻ vô lý, không ăn nhập gì đến chủ đề, nhưng một lát sau ta sẽ nhận ra một

cách tương đối dễ dàng cái gì họ muốn tránh, ý tưởng hay điều khó chịu mà họ muốn loại bỏ. Dù khôn khéo giấu diếm cách nào, mỗi tiếng họ nói đều dẫn thẳng đến trung tâm của vấn đề. Người y sĩ thường nhìn thấy mặt trái của sự vật, ít khi y sĩ ở xa sự thật khi họ suy diễn những cách giấu diếm, những cách nói bóng gió của người bệnh như dấu hiệu không muốn nói thực. Rồi những điều y sĩ nói khám phá ra lại xác định điều họ mong đợi. Cho đến đây người ta không thể phản đối được lý thuyết của Freud về sự dồn nén tâm tình và sự thỏa mãn ước vọng bằng tưởng tượng, những sự kiện ấy được coi như nguồn gốc của những biểu tượng trong giấc mơ nếu xét bề ngoài. Freud đã chú trọng đặc biệt đến giấc mơ, và coi như khởi điểm của phương pháp "hội ý tự do". Nhưng sau một thời gian, tôi bắt đầu nghĩ rằng việc xử dụng những giả cảnh tiềm thức làm xuất hiện trong giấc mơ vừa thiếu thốn vừa làm cho ta lầm lẫn. Tôi bắt đầu nghi hoặc từ khi một người đồng sự của tôi kể cho biết một kinh nghiệm của ông khi đi một chuyến tầu ở nước Nga. Tuy rằng ông ta không biết tiếng Nga và không thể phân biệt được một chữ nào của bộ mẫu tự Nga nhưng ông ta cũng nhận thấy những chữ lạ lùng viết trên biển và bích chương đã làm cho mình mơ mộng, có thể gán cho những chữ ấy ý nghĩa nào cũng được.

Ý nghĩ này đưa đến ý nghĩ khác, trong lúc người được thoải mái như thế, ông nhận ra rằng sự "hội ý tự do" đã làm thức tỉnh rất nhiều kỷ niệm. Trong số những kỷ niệm ấy ông ta thấy xuất hiện những chuyện bực mình đã chôn sâu trong trí nhớ từ lâu những điều mình muốn quên đi và tâm thức của mình cũng quên đi thật. Ông khám phá ra những cái mà các nhà tâm lý học gọi là "mặc cảm" nghĩa là những chuyện tâm tình đã bị dồn nén, chúng có thể gây ra những xao động

thường xuyên trong đời sống tâm thần, có thể gây ra những triệu chứng suy nhược thần kinh.

Truyện này khiến cho tôi nghĩ rằng không cần phải lấy giấc mơ làm khởi điểm để "hội ý tự do" khi muốn tìm ra những những mặc cảm của một người bệnh. Tôi hiểu rằng người ta có thể thấu đến bất kỳ điểm nào trên cái vòng tròn. Người ta có thể khởi sự từ bộ mẫu tự tiếng Nga, từ sự suy tư trước một trái cầu thủy tinh, một cái "cối xay cầu nguyện"[1], một bức họa trừu tượng, có khi một câu chuyện ngẫu nhiên rất nhàm: theo quan niệm này thì giấc mơ cũng chỉ có ích lợi như bất kỳ một khởi điểm nào không hơn không kém. Tuy nhiên, giấc mơ có tầm quan trọng riêng của nó, dù rằng người ta nằm mơ sau khi bị xúc động tâm tình, những mặc cảm thường có của người ta cũng liên hệ đến những xúc động ấy (Những mặc cảm thường có là những nhược điểm của linh hồn (psyché) phản ứng rất nhậy vì một sự kích thích, một sự rối loạn). Như vậy, người ta có thể hội ý tự do để khởi sự từ bất cứ giấc mơ nào mà đi ngược trở lên tới những ý nghĩ thầm kín dày vò con người.

Tuy nhiên, tôi sực nghĩ ra rằng nếu nói đến đây, tôi có lý, thì người ta cũng có thể kết luận rằng giấc mơ có một trách vụ riêng, ý nghĩa hơn thế. Rất nhiều khi giấc mơ có chi tiết nhất định, có một ý nghĩa rõ ràng, bao hàm một ý tưởng hay một chủ ý ẩn phía sau, tuy rằng theo nguyên tắc chung không thể biết ngay những ý nghĩa ấy. Bởi vậy tôi bắt đầu nghĩ rằng nên chú trọng hơn đến hình thức và nội dung giấc mơ chứ không nên để cho sự hội ý tự do và sự tìm liên lạc ý tưởng lôi kéo mình đến chỗ tìm hiểu mặc cảm. Người ta có thể tìm hiểu bằng những phương tiện khác dễ dàng hơn.

---

[1] Như ta lần tràng hạt.

Ý tưởng mới này đánh dấu một khúc quanh trong sự tiến triển nền tâm lý học của tôi. Từ lúc ấy tôi dần dần không dùng những cách hội ý đi xa nội dung giấc mơ quá. Tôi chú trọng đến những hội ý liên lạc trực tiếp đến giấc mơ, tôi tin rằng giấc mơ diễn tả cái gì đặc thù tiềm thức muốn thông báo cho chúng ta biết.

Vì thay đổi thái độ của mình đối với giấc mơ cho nên tôi thay đổi cả phương pháp làm việc. Kỹ thuật mới của tôi phải kể đến tất cả những khía cạnh rộng lớn và đa tạp của giấc mơ. Một câu chuyện do ta ý thức hẳn hoi mà kể lại sẽ có nhập đề, tình tiết và kết luận. Giấc mơ thì không thế. Kích thước không gian và thời gian của giấc mơ hoàn toàn khác biệt. Muốn hiểu, ta phải xem xét mọi mặt cũng như ta xem xét một vật lạ, cần phải lật đi lật lại mãi cho đến khi ta quen thuộc mỗi chi tiết của hình dáng nó.

Có lẽ tôi đã nói khá nhiều để cho mọi người hiểu rằng tại sao mỗi ngày tôi thêm chống đối phương pháp hội ý tự do theo thể thức mà Freud đã dùng trước kia. Tôi muốn làm cách nào để nắm được giấc mơ càng chặt càng hay, và loại bỏ tất cả những ý niệm hay hội ý mà giấc mơ có thể gợi ra nhưng không ăn nhập gì với nó. Hẳn là nhưng ý nghĩ ấy có thể đưa đến sự khám phá những mặc cảm gây ra sự rối loạn thuộc về suy nhược thần kinh của một người bệnh, nhưng tôi có ý định theo đuổi một mục tiêu rộng rãi hơn. Có nhiều cách xác định những mặc cảm ấy: nhà tâm lý học có thể nắm được chìa khóa khi xử dụng - cách trắc nghiệm sau đây: hội ý bằng cách vấn đáp, (cho người bệnh biết một số chữ viết và hỏi xem họ liên tưởng đến những cái gì, đồng thời nghiên cứu phản ứng của họ). Nhưng nếu người ta muốn biết và hiểu tổ chức tâm thần của cá tính toàn diện một người nào

thì cần phải biết rằng giấc mơ đóng một vai trò quan trọng hơn nhiều.

Thí dụ như ngày nay hầu hết mọi người đều biết rằng hành động giao cấu có thể tượng trưng bằng rất nhiều hình ảnh khác nhau (hay diễn tả bằng nhiều hình thức ngụ ý). Bằng cách hội ý: mỗi hình ảnh đó có thể gợi cho ta ý niệm về sự giao cấu, vì những mặc cảm đặc thù ảnh hưởng đến thái độ một người đứng trước dục tình. Nhưng người ta cũng có thể tìm hiểu những mặc cảm ấy nhờ sự mơ mộng nhân một câu tiếng Nga không thể đọc được. Bởi vậy cho nên tôi đi đến sự giả thuyết rằng giấc mơ có thể hàm chứa một bức thông điệp không phải là biểu tượng dục tình (vì những lý do nhất định).

Xin đưa ra một thí dụ:

Một người nằm mơ thấy mình cầm chìa khóa đút vào ổ khóa, cầm một cái gậy, hay dùng một cái vồ để phá cửa. Mỗi đồ vật ấy đều có thể cho là một biểu tượng dục tình. Nhưng tại sao tiềm thức lại chọn hình ảnh này chứ không phải hình ảnh khác, điều đó cũng có tầm quan trọng lớn lao và ta cần phải chú ý vấn đề thực sự là tìm hiểu tại sao lại là cái chìa khóa chứ không phải cái gậy hay cái vồ. Cũng có khi người ta khám phá ra rằng giấc mơ không ám chỉ một hành động giao cấu mà ám chỉ một trạng thái tâm lý khác.

Cách suy luận như thế đưa tôi đến kết luận chỉ có những hình ảnh và ý tưởng thuộc thành phần của giấc mơ là được dùng để giải thích giấc mơ ấy. Một giấc mơ cũng có những giới hạn của nó. Nó có hình thức của nó để chỉ cho biết cái gì liên hệ đến nó, cái gì ở xa nó. Sự hội ý tự do là một tiến trình suy tưởng theo đường gẫy bao giờ cũng lôi kéo chúng ta xa những tài liệu nguyên thủy của giấc mơ, phương pháp của tôi dẫn dắt người ta dạo quanh vòng tròn, lấy hình

ảnh giấc mơ làm trung tâm. Tôi lượn chung quanh hình ảnh giấc mơ và tôi không kể đến những sự kiện đi xa giấc mơ. Trong lúc hành nghề, nhiều lần tôi phải nhắc lại câu này: "Hãy trở lại giấc mơ. Giấc mơ nói gì?"

Thí dụ, một người bệnh của tôi nằm mơ thấy một người đàn bà say rượu, người quê kệch, đầu bù tóc rối. Trong giấc mơ, hình như người đàn bà ấy là vợ ông ta, nhưng sự thực vợ ông ta khác hẳn. Mới đầu, giấc mơ ấy giả dối và chướng mắt, người nằm mơ xua đuổi ngay đi như thấy một cái gì phi lý hiện ra trong trí lúc đang ngủ. Tôi là thầy thuốc, nếu tôi để ông ta bước vào con đường hội ý hẳn là ông ta sẽ tránh xa càng nhiều càng hay những ý nghĩ khó chịu mà giấc mơ gợi ra. Trong trường hợp ấy ông ta sẽ sa vào một mặc cảm quen thuộc có lẽ không liên quan gì đến vợ ông ta, và chúng ta không thể biết gì về ý nghĩa đặc biệt của giấc mơ kỳ lạ ấy.

Như vậy tiềm thức của ông muốn thông báo điều gì bằng cách bắt ông nhận một của giả? Giấc mơ nói rõ đến một người đàn bà hư đốn có liên lạc mật thiết đến đời sống người nằm mơ. Nhưng hình ảnh người đàn bà ấy đem phóng rọi vào vợ ông ta thì vô lý, mà sự thật lại trái ngược hẳn, tôi đành phải tìm ở chỗ khác để xem hình ảnh người đàn bà ghê tởm ấy có ý nghĩa gì.

Về thời Trung Cổ, trước khi các nhà sinh lý học chứng minh rằng những hạch của ta tiết ra cho mỗi người chúng ta vừa yếu tố nam vừa yếu tố nữ, dân chúng đã có câu phương ngôn rằng "mỗi người đàn ông mang trong mình một người đàn bà". Yếu tố nữ tính trong mỗi người đàn ông đó tôi gọi là *anima*. Khía cạnh nữ tính đó làm cho người ta biết tự khu xử cho hợp với mọi người xung quanh, biết dấu diếm người khác và chính mình nữa. Mặc dù ta thấy cá tính một người

có vẻ bình thường thực ra người ấy rất có thể giấu giếm "người đàn bà mà họ mang ở trong người họ", để người khác và chính mình khỏi thấy, tình trạng người đàn bà ấy có khi thật là thảm đạm.

Đó là trường hợp con bệnh của tôi. Khía cạnh nữ tính của ông ta không có gì là mỹ miều. Giấc mơ của ông ta đã nói thực cho ông ta rõ: Vì một vài phương diện ông xử sự như một "người đàn bà hư đốn", và làm cho ông ta phải xúc động. (Không nên kết luận rằng tiềm thức bận tâm giảng những giáo điều luân lý. Giấc mơ không nhắn nhủ người bệnh phải xử sự đứng đắn hơn. Nó chỉ cố gắng quân bình ảnh hưởng của cái tâm thức của ông ta đã lệch lạc, nó nhất mực cho rằng ông ta là một người đứng đắn).

Rất dễ hiểu tại sao những người nằm mơ có khuynh hướng bỏ qua hay chối bỏ bức thông điệp gửi cho mình như thế. Tâm thức của người ta đương nhiên chống lại cái gì là phi ý thức, cái gì nó không biết. Tôi đã nói đến các dân tộc cổ sơ có tính sợ cái gì mới mẻ, cái sợ có vẻ sâu xa và dị đoan, các nhà nhân học gọi là *misonéisme*. Người cổ sơ cũng có phản ứng như loài dã thú trước những điều gì làm nó khó chịu. Nhưng người "văn minh" cũng phản ứng một cách tương tự trước những ý tưởng mới mẻ, họ đưa ra những thành trì kiên cố để đề phòng sự xúc động, khi phải đương đầu với một sự mới lạ. Người ta nhận thấy dễ dàng thái độ ấy khi họ phản ứng trước một giấc mơ ép họ phải nhận một ý tưởng làm cho họ sửng sốt. Nhiều nhà tiền phong trong lãnh vực triết lý, khoa học, văn chương đã vấp phải thứ bảo thủ tự nhiên của các đồng nghiệp đương thời của họ. Tâm lý học là một khoa học trong số những khoa học trẻ trung nhất; vì khoa học ấy cố gắng tìm hiểu tiềm thức con người cho nên vấp phải hình thức cực đoan của tính sợ mới lạ.

II
QUÁ KHỨ VÀ TƯƠNG LAI TRONG TIỀM THỨC

Cho đến đây, tôi đã phác họa một vài nguyên tắc nền tảng để đề cập đến vấn đề mộng mị; khi chúng ta muốn tìm hiểu khả năng tạo ra biểu tượng của con người, chúng ta nhận thấy giấc mơ là tài liệu chính yếu và dễ thăm dò nhất để khảo sát. Ở đây phải kể đến hai điểm chính yếu: một giấc mơ phải được coi là một sự kiện mà người ta không thể có sẵn định kiến, tự nó có ý nghĩa theo cách này hay cách khác, một tiếng nói đặc thù của tiềm thức.

Rất khó mà tìm cho những nguyên tắc ấy một danh từ mới mẻ hơn. Dù rằng người ta có ý chê bai tiềm thức thế nào thì người ta cũng phải cho rằng nó đáng được thăm dò. Ít ra tiềm thức cũng đáng kể như con chấy con rận, và nó dù sao cũng đáng được nhà côn trùng học để ý đến một cách thành thực. Nếu có người ít kinh nghiệm và ít hiểu biết về mộng mị cho rằng mộng mị chỉ là những hiện tượng rối loạn vô nghĩa thì họ cứ tự do mà nghĩ như vậy. Nhưng nếu người ta cho rằng mộng mị là những hiện tượng bình thường (và nó thế thật) thì người ta phải giả thiết rằng nó có nguyên nhân hợp lý hay có mục đích nào đó, hay có cả hai thứ.

Ta hãy xét cặn kẽ hơn ý thức và tiềm thức của ta liên lạc với nhau thế nào. Thử lấy một thí dụ quen thuộc. Bất thình lình ta quên mất điều ta sắp sửa nói, tuy rằng ý nghĩ của ta mới trước đây sáng sủa. Trường hợp này nữa; ta sửa soạn giới thiệu một người bạn lúc sắp sửa nói đến tên thì bỗng quên bẵng mất. Thực ra ý nghĩ của ta đã trở vào tiềm thức hay ít ra nhất thời xa cách với ý thức của ta. Hiện tượng ấy

cũng xẩy ra cho các giác quan. Nếu chúng ta nghe một tiếng kêu liên hồi ở giới hạn âm thanh có thể nghe được, hình như tiếng kêu dừng lại rồi lại tiếp tục từng lúc đều đều. Những sự thăng trầm ấy là do sự chú ý của ta lúc tăng lúc giảm chứ không phải tiếng kêu đổi bậc cao thấp.

Khi cái gì ở ngoài tầm ý thức của ta, cái đó vẫn hiện hữu chứ không phải biến mất, cũng như cái xe chạy khuất cuối phố không tan thành hư không.

Chỉ có chúng ta không trông thấy nó nữa mà thôi. Sau này ta có thể thấy lại chiếc xe ấy cũng như ta có thể thấy những ý tưởng mà chúng ta quên mất trong khoảnh khắc. Như vậy, một phần tiềm thức của ta gồm những tư tưởng, cảm xúc, hình ảnh đã tan rã, dù không còn ở trong ý thức của ta nhưng vẫn ảnh hưởng đến ý thức của ta. Một người đãng trí, "trí óc vẫn để đâu đâu", đi qua một phòng để kiếm một đồ vật. Ta thấy ông dừng lại tỏ vẻ băn khoăn. Ông đã quên mất mình định làm gì. Hai tay sờ soạng những đồ vật trên bàn trong cơn thụy du. Ông ta đã quên mất ý định lúc ban đầu, nhưng vẫn hành động theo sự dẫn dắt của ý định ấy. Rồi ông nghĩ ra điều mình muốn. Ấy là nhờ tiềm thức làm cho ông nghĩ ra.

Nếu nhận xét đến hành động của một người suy nhược thần kinh, ta sẽ thấy họ không ý thức được hay họ nghĩ đến chuyện khác. Họ nghe đấy mà không nghe thấy gì, họ trông đấy mà không trông thấy gì, họ biết đấy mà không biết gì. Những thí dụ như thế rất nhiều cho nên nhà chuyên môn nhận thấy ngay rằng nội dung vô ý thức của tâm thần cũng tạo cho người ta có thái độ nào đó, không khác gì ý thức; trong những trường hợp ấy ta không thể xác định rõ ràng được người ấy có ý thức về một ý tưởng, một lời nói, một hành động của họ hay không.

Chính vì những thái độ thuộc loại ấy mà nhiều y sĩ không cho rằng những người loạn thần kinh khẳng định điều gì là họ nói dối. Hẳn là những người như thế tuyên bố nhiều điều không thực tình hơn phần đông người khác, nhưng danh từ "nói dối" không đúng với trường hợp này. Ngoài thực tế thì trạng thái tâm thần của họ làm cho họ có thái độ bất định, ý thức của họ lẩn trốn mất, vì có tiềm thức xen vào, không thể biết trước được. Xúc giác của họ cũng bị xao động như thế. Đâm mũi kim vào tay, có lúc người loạn thần kinh biết đau, một lát sau họ không thấy gì cả. Nếu làm được cho họ chú ý đến một điểm nào thì toàn thân họ tê liệt hẳn cho đến lúc không còn áp lực làm cho mọi cảm giác tê liệt như thế, bấy giờ họ mới lại có cảm giác. Nhưng trong thời gian ấy người bệnh ghi nhận một cách phi ý thức những điều gì xẩy ra cho họ.

Thầy thuốc có thể nhận định rõ ràng nhờ sự diễn tiến của trạng thái ấy khi thôi miên một người bệnh. Họ có thể chứng minh dễ dàng rằng người bệnh đã ghi nhận thực sự từng chi tiết một. Trong lúc họ mất hẳn ý thức như thế, mũi kim châm vào người hay điều gì họ ghi được (ngoài ý thức) sau này họ nói lại rất đúng, y như là không có sự tê liệt cảm giác. Tôi còn nhớ một người đàn bà được người ta chở vào nhà thương trong tình trạng ngớ ngẩn u mê. Ngày hôm sau tỉnh lại bà ta không biết mình ở đâu, mình là ai, tại sao mình lại đến đây, đến ngày nào. Nhưng khi đã thôi miên bà ta, thì bà ta kể rõ được đã lâm bệnh như thế nào, đã đến bệnh viện như thế nào, ai đã đưa bà ta vào. Có thể phối kiểm lại những chi tiết ấy xem có đúng không. Bà cũng có thể nói rõ giờ vào bệnh viện, vì ở lối vào có một cái đồng hồ. Trong lúc bị thôi miên, trí nhớ của bà ta cũng rõ ràng như bà vẫn đủ thần trí.

Khi đề cập đến những vấn đề ấy, thường thường chúng tôi phải bằng cứ vào những điều kinh nghiệm ở bệnh viện. Bởi vậy cho nên nhiều nhà phê bình tưởng rằng tiềm thức với những dấu hiệu biểu lộ rất tế nhị của nó chỉ thuộc về lãnh vực tâm-bệnh-học. Họ cho rằng những biểu lộ của tiềm thức là triệu chứng suy nhược thần kinh lâm sàng, không liên lạc gì với trạng thái tâm thần bình thường. Nhưng những hiện tượng suy nhược thần kinh bất cứ về phương diện nào cũng không thể là sản phẩm độc nhất của người bệnh. Thực ra đó chỉ là những hiện tượng bình thường mà bệnh hoạn đã phóng đại thêm, nhờ sự phóng đại đó mà dễ quan sát hơn. Nhiều triệu chứng loạn thần kinh có thể nhận thấy ở một người bình thường, nhưng nhẹ hơn cho nên người ta không để ý. Thí dụ tính hay quên là một điều rất thường, một vài ý tưởng mà ta có ý thức không còn sinh lực nữa vì ý tứ của ta đã quay đi chỗ khác. Khi ý tứ của ta chuyển hướng như thế, những điều mà ta không chú ý đến nữa sẽ chìm vào bóng tối, ví như ban đêm một cái nến rọi soi sáng một khoảng cảnh vật còn những chỗ khác ở trong tối. Điều đó không tránh được, vì rằng tâm thần người là chỉ có thể giữ được một số hình ảnh sáng sủa trong cùng một lúc mà thôi: trong trường hợp ấy sự sáng sủa cũng không đồng đều. Tuy thế, những gì quên đi không phải là không có nữa. Tuy ta không thể nhớ lại nó theo ý muốn, nhưng nó vẫn mặc nhiên có mặt ở dưới làn mức trí nhớ và có thể trở lại lãnh vực ý thức bất cứ lúc nào, nhiều khi hàng năm sau.

Đây là tôi nói những điều mà ta trông thấy hay nghe thấy trong điều kiện ý thức hấn hoi, nhưng sau quên đi. Nhưng có khi chúng ta trông thấy, nghe thấy, sờ thấy, nếm thấy cái gì mà không để ý đến, hoặc vì ta đang chú đến cái

khác, hoặc vì sự khích động giác quan yếu ớt quá không thể để lại một cảm giác có ý thức. Tuy nhiên tiềm thức của ta đã ghi nhận, những cảm giác vô ý thức đó đóng một vai trò quan trọng trong đời sống của chúng ta. Chúng ảnh hưởng đến cách phản ứng của chúng ta trước sự vật và hành động của người khác.

Thí dụ sau đây rất rõ nghĩa: một vị giáo sư đi chơi vùng quê với người học trò của ông, đang mải nói chuyện về một vấn đề khúc mắc. Bất thần ông nhận thấy dòng tư tưởng của ông bị gián đoạn vì một đợt kỷ niệm từ ngày thơ ấu... Những điều ông vừa nói không ăn nhập gì đến những kỷ niệm ấy. Khi nhìn lại đàng sau, ông chợt nhận ra vừa đi qua một cái trại thì những kỷ niệm ấy hiện ra trong trí. Ông đề nghị với người học trò trở lại chỗ mà ông bắt đầu thấy xuất hiện những kỷ niệm ấy. Trở lại tới nơi, ông ngửi thấy mùi ngỗng và hiểu rằng mùi ngỗng đó đã gợi lên những đợt kỷ niệm.

Lúc thiếu thời ông sống trong một cái trại nuôi ngỗng, mùi đặc biệt của ngỗng để lại một cảm giác bền vững nhưng ông đã quên đi. Khi đi chơi qua trại, ông ngửi lại mùi ấy mà không để ý đến, cảm giác phi ý thức đó đánh thức những kinh nghiệm tuổi thơ đã bị quên. Sự tri giác như thế có tính cách phi ý thức vì ý tứ của ông quay về chỗ khác, sự khích động không đủ mạnh mẽ để đánh vào ý thức của ông và làm ông lưu ý tới. Thế mà nó đã làm hiển hiện những kỷ niệm quên từ lâu.

Sự tri giác phi ý thức có ảnh hưởng làm xuất hiện những hiện tượng tâm thần, ảnh hưởng ấy có thể cắt nghĩa được sự xuất hiện những triệu chứng suy nhược thần kinh hay những kỷ niệm êm nhẹ hơn khi một hình ảnh, một mùi vị, một âm thanh gợi tên những hoàn cảnh quá khứ. Thí dụ một người thiếu nữ làm việc trong văn phòng bề ngoài có vẻ vui

vẻ khoẻ khoắn. Một lát sau cô ta nhức đầu dữ dội và tỏ vẻ mệt mỏi. Tuy không để ý, nhưng cô đã nghe còi tàu xa xa, tiếng còi đã vô tình nhắc đến sự buồn rầu của cảnh vĩnh biệt người yêu mà cô vẫn cố quên. Bên cạnh trường hợp quên bình thường, Freud đã mô tả nhiều trường hợp quên những kỷ niệm buồn bực, những kỷ niệm mà ta đã quá sẵn sàng để quên. Cũng như Nietzche đã lưu ý chúng ta, khi lòng tự ái của chúng ta bị xâm phạm thì trí nhớ của chúng ta thường thích nhượng bộ. Bởi thế cho nên trong số những kỷ niệm đã quên đi ta thấy nhiều sự kiện đã ghi nhận nhưng không ý thức được vì chúng có vẻ khó chịu và không thích hợp với thế giới tâm tưởng của ta, (chúng ta không thể nhớ lại theo ý muốn được). Các nhà tâm lý học gọi hiện tượng ấy là dồn nén. Sau đây là một vài thí dụ: một cô thư ký ghen với một bà cộng tác với chủ của cô, cô luôn luôn quên mời bà ấy đến dự các phiên nhóm tuy rằng bà có tên trên bản danh sách mà cô vẫn dùng. Nhưng nếu người ta lưu ý cô đến việc ấy, cô trả lời rằng cô quên, và người ta làm phiền cô. Không bao giờ cô chấp nhận lý do chính xác của sự quên ấy, cả trong bản tâm cô cũng vậy.

Nhiều người thường lầm lẫn đánh giá quá cao vai trò của ý muốn, họ cho rằng họ không hành động nếu không có toan tính và quyết định hẳn hoi. Nhưng ta phải ráng mà phân biệt cẩn thận nội dung có chủ ý với nội dung không chủ ý của tâm trí. Nội dung có chủ ý gốc ở cá tính của Bản Ngã. Trái lại nội dung không chủ ý xuất phát từ một nguồn trái nghịch với Bản Ngã chứ không phải tương đồng. Chính bộ mặt trái nghịch đó đã xui cô thư ký quên mời bà bạn của ông chủ.

Có nhiều lý do khiến cho chúng ta quên những sự kiện mình cảm thấy hay nhận thấy. Cũng có nhiều cách để nhớ

lại. Trường hợp *cryptomnésie*, hay là "kỷ niệm giấu kín" cho ta một thí dụ ý nghĩa. Một nhà văn trình bày một loạt chứng cứ hay tình tiết một câu chuyện theo cốt truyện định trước, bất thần ông ta rẽ sang một lối khác. Có lẽ vì một ý mới vừa xuất hiện, một hình ảnh khác hay một tình tiết phụ khác mới nghĩ ra. Nếu ta hỏi ông ta tại sao ông ta lại đi lan man sang lối khác thế, ông ta cũng không thể trả lời ta được. Có lẽ ông ta cũng không nhận thấy ông ta đã đổi hướng tư tưởng tuy rằng họ viết những điều hoàn toàn mới lạ mà bề ngoài ông ta không có một ý niệm nào. Nhưng có khi ta có thế chứng minh rằng những điều ông ta vừa viết rất giống tác phẩm của một nhà văn nào đấy, tác phẩm ấy ông ta cũng tưởng rằng mình chưa hề đọc qua.

Tôi đã tìm thấy một thí dụ kỳ thú trong tác phẩm *Ainsi parlait Zarathoustra* của Nietzche. Tác giả gần như chép lại từng chữ một truyện ghi trong cuốn sổ đi biển của một chiếc hải thuyền vào năm 1686. Cũng là một sự tình cờ, tôi đã đọc bài tường thuật truyện ấy trong một quyển sách xuất bản năm 1835 (nửa thế kỷ trước khi Nietzche viết sách của ông). Khi tôi đọc thấy những đoạn ấy trong tác phẩm *Ainsi parlait Zarathoustra* của Nietzche, tôi phải ngạc nhiên vì lời văn khác hẳn lối viết của Nietzche. Tôi phải tin rằng Nietzche đã đọc cuốn sách kia, tuy ông không hề nhắc đến cuốn sách. Tôi viết thư hỏi em gái ông vẫn còn sống, và bà này xác nhận có cùng đọc với anh cuốn sách ấy khi bà mới 11 tuổi. Theo nội dung sách của Nietzche thì tôi không thể nào nghĩ rằng ông biết rằng mình đã đạo văn. Tôi cho rằng 50 năm sau câu truyện ấy bất đồ hiện lên trong ý thức của ông.

Trong những trường hợp ấy, người ta đã hồi tưởng kỷ niệm mà không ý thức được sự hồi tưởng ấy. Trường hợp tương tự cũng có thể xẩy ra cho một nhạc sĩ khi họ đã nghe

một điệu hát cổ hay một điệu hát bình dân từ lúc còn thơ ấu, đến lúc đã đứng tuổi điệu hát xuất hiện thành đề tài của một khúc hòa tấu. Một ý tưởng hay một hình ảnh đã từ tiềm thức chỉ là nét phác bề ngoài về thực chất và tác động của phần phức tạp trong cái psyché của loài người. Nhưng có lẽ nó đã giúp ta hiểu được vóc dáng của những cảm giác phi ý thức từ đó có thể đột nhiên xuất hiện những biểu tượng của giấc mơ. Kích động phi ý thức có thể là đủ mọi loại nhu cầu, ý hướng, ý định; mọi yếu tố tri giác hay trực giác, mọi tư tưởng hữu lý hay vô lý, mọi cách kết luận, quy nạp, diễn dịch hay nhập đề: và tất cả mọi sắc thái tâm tình. Bất cứ hiện tượng tâm thần nào cũng có thể trở thành phi ý thức phần nào, tạm thời hay vĩnh viễn.

Phần lớn những tài liệu nói trên đây trở thành phi ý thức chỉ vì chúng không có chỗ đứng trong ý thức. Một vài ý tưởng của ta mất sinh lực và trở thành phi ý thức (nghĩa là không được ý thức của ta lưu ý đến nữa) chỉ vì chúng không còn tác dụng như trước hay vì một lý do nào đó chúng ta muốn xua đuổi.

Theo ý nghĩa đó thì hiện tượng quên là một hiện tượng bình thường và cần thiết để trong ý thức có chỗ cho những cảm giác và ý tưởng mới. Nếu không có sự quên ấy, những kinh nghiệm của ta sẽ ở dưới ngưỡng cửa ý thức và đầu óc ta sẽ bị tràn đầy đến nỗi không chứa được hết. Tình trạng này được khá nhiều người biết, thậm chí người nào biết qua tâm lý học cũng phải công nhận.

Trong khi những yếu tố của ý thức có thể biến vào tiềm thức thì những yếu tố mới có thể xuất hiện ra trong ý thức. Thí dụ người ta có thể có cảm tưởng rằng có cái gì sắp sửa xâm nhập vào ý thức rằng "có cái gì phảng phất trong không khí", rằng "có con lươn trong kẽ đá". Tiềm thức không phải

chỉ là cái kho chứa quá khứ của ta, mà còn đầy rẫy những trạng thái tâm thần và ý tưởng sắp xẩy đến; sự khám phá ấy làm cho tôi có thái độ riêng đối với tâm lý học - đó là một sự mới lạ. Có rất nhiều cuộc tranh luận về vấn đề ấy nhưng thực ra ngoài những kỷ niệm xa xôi thuộc về ý thức còn có những ý mới đột nhiên bộc lộ từ tiềm thức, những ý đó trước kia chưa bao giờ ta ý thức được. Những ý đó xuất hiện từ vực sâu tối thẫm của tâm hồn như một bông hoa sen, chúng là một phần rất quan trọng của cái psyché phi ý thức.

Chúng ta còn thấy rất nhiều thí dụ trong đời sống hàng ngày; những vấn đề tiến thoái lưỡng nan có khi giải quyết được một cách bất ngờ nhờ một cách nhìn mới mẻ. Một vài ý kiến hay nhất của nhiều triết gia, nghệ sĩ, bác học gia là kết quả của những cảm hứng bất thần do tiềm thức đem lại. Đặt tay vào kho vật liệu phong phú của tiềm thức và biến đổi một cách hữu hiệu thành triết học, văn chương, âm nhạc hay sự khám phá khoa học, người ta thường bảo như thế là thần hứng. Chúng ta tìm thấy những bằng chứng hiển nhiên ngay trong lịch sử khoa học. Thí dụ, nhà toán học Poincaré và nhà nhà bác học Kékulé đã tự thú rằng nhiều khám phá quan trọng của họ bắt nguồn từ những hình ảnh khải thị đột nhiên xuất phát từ tiềm thức. Cái gọi là kinh nghiệm thần bí của Descartes đã khải thị cho ông biết thứ bậc các khoa học trong chớp loáng, cũng thuộc về một hiện tượng tương tự. Tiểu thuyết gia Robert Louis Stevenson tìm kiếm trong nhiều năm một truyện diễn tả được ý niệm sâu sắc về bản chất lưỡng diện của cá tính con người, đã được một giấc mộng bất thần báo cho cốt truyện *Le Docteur Jekyll et Mr Hyde*, (bác sĩ Jekyll và ông Hyde).

Sau nầy tôi sẽ mô tả với nhiều chi tiết, những vật liệu phi ý thức đó xuất từ tiềm thức thế nào, và nghiên cứu xem

chúng phát hiện ra những hình thức nào. Bây giờ tôi chỉ xin lưu ý mọi người rằng khả năng làm xuất hiện những tài liệu mới của tiềm thức giúp ta giải thích những biểu tượng của giấc mơ, bởi vì kinh nghiệm nghề nghiệp của tôi đã nhiều lần cho tôi biết rằng những hình ảnh và ý tưởng cửa giấc mơ không thể bảo là hoàn toàn thuộc về những hiện tượng trí nhớ. Những hình ảnh và ý tưởng đó biểu thị những tư tưởng mới chưa từng vượt qua ngưỡng cửa ý thức.

III
CƠ NĂNG CỦA GIẤC MƠ

Tôi đã nhấn mạnh đến nguồn gốc của giấc chiêm bao vì đó là mảnh đất nẩy nở phần lớn những biểu tượng. Khốn thay, khó mà hiểu được giấc mơ. Như tôi đã nói, một giấc mơ không có gì giống một câu chuyện kể trong điều kiện tâm thức của ta hoạt động. Trong đời sống hàng ngày người ta suy nghĩ về cái gì người ta muốn nói, người ta chọn cách nào đánh mạnh vào tâm trí người nghe nhất, người ta cố gắng làm cho ý kiến có mạch lạc. Thí dụ, một người có học thức sẽ cố gắng tránh những ẩn dụ không nhất trí làm cho câu chuyện rối mù. Nhưng giấc mơ được thêu dệt một cách khác hẳn. Người nằm mơ bị bao vây bởi những hình ảnh có vẻ lố lăng và mâu thuẫn nhau, ý niệm thời gian không còn, cái gì nhàm chán nhất cũng có thể hiện ra vẻ quyền rũ hay đáng sợ.

Cái tâm phi ý thức của ta xếp đặt tài liệu một cách khác hẳn những sơ đồ có vẻ đúng khuôn phép mà chúng ta xếp đặt tư tưởng của chúng ta khi tỉnh táo, điều ấy có vẻ lạ lùng. Tuy nhiên, nếu chúng ta có thì giờ nhớ lại một giấc mơ, ta sẽ thấy có sự tương phản rõ rệt, đó là một trong những lý do chính làm cho người không ở trong nghề y sĩ khó lòng hiểu được giấc mơ.

Theo cách lý luận bình thường lúc ban ngày người ta tỉnh, thì giấc mơ thật là vô nghĩa, bởi vậy người ta có khuynh hướng không đếm xỉa đến nó hay cho rằng nó làm ta lạc hướng.

Có lẽ điểm ấy sẽ hiện ra rõ ràng nếu chúng ta bắt đầu ý thức được rằng những ý tưởng lúc ban ngày bề ngoài có vẻ khuôn xếp theo kỷ luật, nhưng thực ra không chuẩn xác như ta tưởng. Trái lại, ý nghĩa và tầm quan trọng của những ý tưởng ấy đối với tâm tình sẽ mất dần vẻ chuẩn xác nếu chúng ta xét cặn kẽ hơn. Ấy là bởi điều ta nghe thấy và cảm thấy có thể trở thành những điều ta không ý thức được nữa, nghĩa là lắng xuống tiềm thức. Cả đến những sự kiện chúng ta có trong ý thức và có thể tùy ý diễn tả ra, cũng vẫn kèm theo một cạnh khía phi ý thức, cạnh khía phi ý thức đó tô điểm thêm mầu sắc cho những sự kiện ta nhớ. Thực ra những cảm giác có ý thức của ta chẳng bao lâu đã tăng thêm một yếu tố thuộc loại phi ý thức, nhưng có ý nghĩa đối với cơ cấu tâm thần của ta, tuy rằng chúng ta không hay biết gì về ý nghĩa tàng ẩn đó, và cũng không biết nó đã khuếch đại hay bóp méo ý nghĩa ước định của cảm giác.

Dĩ nhiên, những yếu tố thuộc loại phi ý thức của mỗi người một khác. Mỗi người chúng ta có những khái niệm đại cương và trừu tượng trong toàn bộ cơ cấu trí não của mình,

bởi thế mỗi người hiểu và đem áp dụng một cách riêng. Trong một câu chuyện, khi tôi dùng những "trạng thái" "tiền bạc" "sức khỏe" hay "xã hội", tôi giả thiết rằng những chữ ấy ít ra cũng chỉ cùng những sự vật như người đối thoại của tôi, dù ít hay nhiều. Nhưng ta cần chú trọng đến chỗ ít hay nhiều đó. Mỗi chữ có một ý nghĩa hơi khác đối với từng người dù là những người cùng một trình độ văn hóa. Sở dĩ có chỗ khác nhau đó là bởi mỗi khái niệm đại cương đã hội nhập vào cơ cấu trí não của một người, người đó hiểu và đem áp dụng theo cách riêng của họ. Ý nghĩa của khái niệm càng khác đi khi người ta càng khác biệt về kinh nghiệm xã hội, tôn giáo chính trị và tâm lý.

Mỗi khi ý niệm y hệt với danh từ thì sự khác biệt nói trên đây không biết được và cũng không đóng một vai trò nào trên thực tế. Nhưng khi cần phải có một cách định nghĩa đích xác hay giải thích chuẩn xác, ta sẽ thấy thỉnh thoảng có những ý kiến khác nhau một cách kỳ dị, không những về phương diện thuần túy lý trí, nhưng nhất là về phương diện tình cảm liên hệ đến danh từ ấy và cách áp dụng danh từ ấy. Nói chung, thì những sự biến đổi ý nghĩa đó đều ở ngoài tầm ý thức, người ta không nhận thấy.

Dĩ nhiên, người ta có thể bỏ qua những điểm dị biệt dư thừa và cho là những khía cạnh có thể bỏ qua được vì không liên hệ gì đến nhu cầu đời sống hàng ngày. Nhưng sự hiện hữu những điểm dị biệt ấy chứng tỏ rằng nội dung ý thức rõ ràng nhất vẫn viền một cái điểm mờ mịt mơ hồ. Cả những khái niệm triết học hay toán học đã định nghĩa thật tường tận mà chúng ta tin tưởng rằng chỉ chứa đựng thuần ý nghĩa đã định rõ, cũng vẫn còn có thêm những ý nghĩa khác. Đó là một hiện tượng thuộc về tâm thần, chính vì thế cho

nên không hiểu được hết. Những con số mà chúng ta dùng để đếm không phải chỉ có ý nghĩa mà ta vẫn dùng. Những con số đó cũng còn là những yếu tố thần thoại. (Môn đồ học thuyết Pythagore cho là có tính chất thần linh). Nhưng chúng ta không nghĩ đến khi chúng ta chỉ dùng vào mục đích thực tiễn.

Tóm lại, mỗi khái niệm thuộc lãnh vực ý thức đều làm ta liên tưởng đến những ý tưởng có liên hệ riêng với nó. Tùy theo tầm quan trọng tương đối của khái niệm đối với toàn diện cá tính của ta, hay tùy theo tính chất của những ý tưởng liên lạc với khái niệm. Đó có thể là cả những mặc cảm trong tiềm thức dính dáng đến ý tưởng đó, mà khi những liên tưởng thay đổi cường độ, chúng có thể biến đổi tính chất thường có của khái niệm. Khái niệm có thể trở thành cái gì khác hẳn khi nó lặn dần xuống dưới làn mức ý thức. Cạnh khía phi ý thức của ý tưởng và cảm giác chỉ có một vai trò nhỏ bé trong đời sống hàng ngày của ta. Nhưng trong sự phân tích giấc mơ, nhà tâm lý học phải xét đến những bộc lộ của tiềm thức, cạnh khía phi ý thức đó trở thành quan trọng, vì nó là cội rễ gần như không thể thấy được của những tư tưởng thuộc phần ý thức của ta. Bởi vậy cho nên đồ vật hay ý tưởng thông thường có thể có ý nghĩa tâm lý rất mãnh liệt trong giấc mơ thậm chí lúc tỉnh dậy ta bị xúc động sâu xa, thực ra ta chỉ nằm mơ đến cái gì rất thường: như một cái buồng cửa khóa, hay nhỡ một chuyến tầu.

Hình ảnh trong giấc mơ đẹp đẽ và đánh mạnh vào tâm trí ta hơn những khái niệm hay những kinh nghiệm của cuộc sống ban ngày, sở dĩ như vậy là vì ta thấy mặt khác của những hình ảnh ấy. Một trong những lý do là trong giấc mơ những khái niệm ấy có thể phô diễn được ý nghĩa ở ngoài tầm ý thức của ta. Trong tư tưởng có ý thức chúng ta chỉ kể

đến những sự kiện hữu lý ít mầu sắc hơn, bởi vì chúng ta đã gạt bỏ những liên tưởng thuộc phạm vi tâm thần.

Tôi còn nhớ một giấc mơ của tôi rất khó giải thích. Trong giấc mơ, một người tìm cách đến gần phía sau tôi, định nhẩy lên lưng tôi. Tôi không biết gì về người ấy, chỉ biết rằng y đã vơ lấy một điều nhận xét của tôi, xuyên tạc ý nghĩa đến nỗi làm cho hóa ra thô lậu. Nhưng tôi không thể nhận ra sự liên lạc giữa sự kiện ấy và việc y muốn nhẩy lên lưng tôi. Tuy nhiên, trong đời sống nghề nghiệp của tôi, thường có người xuyên tạc lời nói của tôi, đến nỗi tôi cũng chẳng buồn nghĩ xem có nên bực mình hay không. Ngoài thực tế, ta có lợi khi để ý kiểm soát phản ứng xúc động của ta. Tôi chợt hiểu rằng đó là ý nghĩa giấc mơ của tôi. Một câu phương ngôn nước Áo đã hiện ra dưới hình thức hình ảnh thị giác. Thực vậy, câu nói ở cửa miệng người Áo sau đây: DU KANNST MIR AUF DEN BUCKEL STEIGEN (anh có thể nhẩy lên lưng tôi) nghĩa là: "Anh nói gì tôi, tôi cũng không chấp".

Người ta có nói rằng một giấc mơ như thể có tính cách tượng trưng vì nó không diễn tả tình trạng một cách trực tiếp mà gián tiếp dùng một ẩn dụ, mới đầu tôi chưa hiểu nghĩa. Những giấc mơ như thế thường xảy ra, giấc mơ không có dụng ý dùng cách nguỵ trang. Chỉ tại chúng ta thường thường khó mà hiểu được nội dung tình cảm của cách diễn tả bằng hình ảnh mà thôi. Trong cuộc sống hàng ngày, chúng ta cần trình bày sự vật càng đúng càng hay, chúng ta học cách loại khỏi tư tưởng và ngôn ngữ những nét tô điểm bông lông, như vậy chúng ta đã mất một nét đặc biệt của tính tình người cổ sơ. Phần nhiều chúng ta đã đẩy lui vào tiềm thức tất cả những liên tưởng kỳ quái dính dáng đến một ý tưởng hay một sự vật. Người cổ sơ còn có ý thức về những đặc tính của tâm thần như thế; họ gán cho con vật,

cái cây, hòn đá những uy lực mà chúng ta cho là kỳ dị, không thể chấp nhận được.

Thí dụ một người dân ở rừng Phi châu, ban ngày trông thấy một con vật thường gặp về đêm, họ cho là ông thầy pháp của họ đã tạm thời nhập vào con vật. Họ cũng có thể cho là linh hồn rừng rú (bush soul) hay linh hồn tổ tiên của bộ lạc. Một cái cây có thể đóng vai trò quyết định trong đời sống một người cổ sơ, hình như là nó tích tụ linh hồn và tiếng nói của người ấy, người ấy có cảm tưởng rằng số mệnh của họ gắn liền với cái cây. Người Da Đỏ ở Nam Mỹ Châu cả quyết rằng họ là những con két đỏ, những con vẹt, tuy rằng họ không nhận thấy hẳn hoi rằng họ không có lông, cánh, mỏ. Sở dĩ như vậy là bởi vì trong vũ trụ của người cổ sơ, sự vật không có biên giới phân minh như trong vũ trụ cửa những xã hội "hợp lý".

Chúng ta sống trong một thế giới khách quan, chúng ta đã loại trừ tất cả những cái mà các nhà tâm lý học gọi là "đồng nhất tâm thần" hay "tham dự thần bí"[1]. Nhưng chính những liên tưởng mà người ta không ý thức được đã tô mầu sắc và làm cho vũ trụ của người cổ sơ trở nên quái đản. Chúng ta mất hẳn ý thức vì những sự kiện đó đến nỗi chúng ta thấy người khác như vậy chúng không hiểu ra làm sao. Đối với chúng ta, những hiện tượng ấy dừng lại ở dưới làn mức ý thức, nếu ngẫu nhiên chúng xuất hiện, chúng ta lại cho rằng có cái gì bất thường.

Đã hơn một lần, có những người học thức thông minh đến hỏi tôi về những giấc mơ kỳ lạ, về những sự tưởng tượng những ảo giác đã làm cho họ phải chướng tai gai mắt vô

[1] Thí dụ trong tâm thần người cổ sơ họ nghĩ rằng con thú đồng nhất với ông thầy pháp.

cùng. Họ cho rằng những chuyện như thế không thể xảy ra cho một người tâm trí lành mạnh mà nếu quả thực người ta có ảo giác tất thị họ bệnh hoạn. Có lần một nhà thần học bảo tôi rằng những ảo giác của nhà tiên tri Ezéchiel chỉ là những triệu chứng bệnh hoạn khi Moise và những nhà tiên tri khác nghe thấy những "tiếng nói", họ có những ảo ảnh. Quý vị có thể tưởng tượng được nhà thần học ấy đã phải kinh hãi thế nào khi ông ta đã tự nhiên thấy một hiện tượng như vậy. Chúng ta đã quen với tính chất hữu lý bề ngoài của thế giới ta sống. Thậm chí ta khó lòng tưởng tượng rằng có thể xảy ra điều gì không thể lấy lương tri mà giải thích được. Người cổ sơ bị xúc động như thế không hề nghĩ rằng tâm trí mình rối loạn: họ nghĩ đến đồ vật họ tôn thờ, đến quỷ thần.

Tuy nhiên, những xúc động dày vò chúng ta cũng không khác gì. Thực ra, những khắc khoải bắt nguồn từ lâu đài văn minh của ta có thể hãi hùng hơn khắc khoải của người cổ sơ mà họ cho là quỷ quái gây ra. Thái độ của người văn minh ngày nay có khi làm tôi nghĩ đến một người tâm bệnh nằm bệnh viện của tôi - ông ta cũng là y sĩ. Một buổi sáng, tôi hỏi ông ta thấy trong mình thế nào, ông ta trả lời rằng đã thích thú mà lấy thuốc đỏ tẩy uế trên trời suốt đêm, nhưng trong lúc tẩy uế kỹ lưỡng như thế ông ta không thấy vết tích một ông Trời nào cả. Đó là bệnh suy nhược thần kinh, có thể là cái gì trầm trọng hơn. Đáng lẽ là Trời, hay là sự sợ Trời thì đây lại là một loại suy nhược khắc khoải (névrose d'angoisse) hay một loại ám ảnh (phobie). Sự xúc động vẫn thế nhưng nguyên do xúc động đã đổi tên và đổi tính chất và trở nên nguy hiểm hơn. Tôi còn nhớ một giáo sư triết học đến khám bệnh vì bị ám ảnh bởi bệnh ung thư. Ông ta yên trí rằng bị một cái ung độc tuy rằng đã chiếu điện mười hai

lần mà không nói gì cả. Ông ta nói :"Ồ, tôi cũng biết rằng không sao cả, nhưng cũng có thể có cái gì". Tại sao ông ta lại có ý nghĩ ấy trong đầu? Hẳn nhiên là sự ám ảnh của ông bắt nguồn từ một thứ sợ hãi ở ngoài sự chi phối của ý muốn có ý thức. Ý tưởng bệnh hoạn bất thần đè nặng lên ông ta và ông ta không kiểm soát được mãnh lực riêng của nó. Đối với người học thức ấy, thú nhận một sự thực như thế vẫn khó khăn chứ còn một người cổ sơ thì cứ việc cho là mình bị ma làm. Ảnh hưởng ma quỷ ít ra cũng là một giả thuyết có thể chấp nhận được trong trường hợp một người cổ sơ, nhưng người văn minh sẽ bị xúc động ghê gớm khi phải thừa nhận rằng một mãnh lực ngu độn của trí tưởng tượng đã gây ra bệnh não cho họ. Hiện tượng ám ảnh cổ sơ chưa biến mất đâu, nó vẫn còn như trước. Nhưng người ta giải thích một cách khác, có hại cho tâm trí. Tôi đã làm nhiều cuộc so sánh như thế giữa người văn minh và người cổ sơ.

Sau này tôi sẽ chứng minh rằng những sự so sánh như thế rất cần để hiểu khuynh hướng cấu tạo những biểu tượng của loài người và vai trò của biểu tượng trong mộng mị, trong cách biểu lộ ý tưởng của loài người. Bởi vì người ta tìm thấy trong mộng mị những hình ảnh và những liên tưởng tương tự ý tưởng, huyền tượng và lễ nghi thờ phụng của người cổ sơ. Nhưng hình ảnh trong giấc mê sảng Freud gọi là "Vết tích bàn cổ". Danh từ ấy khiến ta nghĩ là đó là những yếu tố tâm thần có từ những thời kỳ xa xôi còn tích lại trong trí người ta. Điều này tiêu biểu cho thái độ những người cho rằng tiềm thức chỉ là một nhánh phụ của ý thức (hay nói cho ý vị hơn, một cái thùng rác để đựng những cái gì ý thức loại bỏ).

Sau khi nghiên cứu sâu rộng, tôi nghĩ rằng một thái độ như thế không thể chấp nhận được mà phải loại bỏ. Tôi đã

nhận thấy những liên tưởng và hình ảnh thuộc loại ấy thuộc thành phần của tiềm thức, người nằm mơ dầu học thức hay mù chữ, ngu độn hay thông minh cũng thế thôi. Chúng không hề là những cặn bã chết lụi hay không có nghĩa gì. Chúng có chức vụ riêng của chúng và có một giá trị riêng chính vì tính cách lịch sử của chúng. Chúng là cái cầu nối liền hình thức diễn tả tư tưởng của ta một cách có ý thức với một lối diễn tả cổ lỗ hơn, có mầu sắc hơn, bóng bẩy hơn. Vả chăng lối diễn tả sau này tác động trực tiếp đến tính tình và rung cảm của ta. Những liên tưởng có tính cách "lịch sử" đó là gạch nối giữa thế giới hợp lý của ý thức và thế giới của bản năng.

Tôi đã nói đến sự tương phản đáng chú ý giữa tư tưởng có kiểm soát trong lúc tỉnh táo và những hình ảnh phong phú của giấc mơ. Bây giờ độc giả có thể nhận thấy sự khác ấy có một lý do khác: trong xã hội văn minh của chúng ta đã loại bỏ cạnh khía tình cảm của biết bao ý tưởng, thậm chí những ý tưởng ấy không còn gây cho ta phản ứng gì cả. Chúng ta dùng những ý tưởng ấy trong cách ăn nói của chúng ta, chúng ta phản ứng một cách ước lệ khi nghe thấy người khác dùng chúng, nhưng chúng không để lại cho ta ấn tượng sâu xa nào. Phải cái gì hơn thế nhiều mới có thể làm cho một sự kiện thấm nhập vào ta để thay đổi thái độ hay cách xử sự của ta. Trường hợp tác động như thế đã xảy ra nếu là thứ ngôn ngữ của giấc mơ: có nhiều sinh lực tâm thần đến nỗi ta phải chú ý đến.

Thí dụ một người đàn bà ai cũng biết là mê tín ngu đần và ngang bướng không chịu nghe lời nói phải. Có thể bàn cãi với bà ta suốt đêm không kết quả gì. Bà ta không để ý đến chút nào. Giấc mơ của bà ta dùng một thứ ngôn ngữ

khác. Một đêm bà ta nằm mơ thấy mình dự một cuộc họp mặt xã giao. Bà chủ nhà tiếp đón bà niềm nở mà rằng: "Bà đến chơi, chúng tôi rất lấy làm vui mừng. Các bạn bè đang đợi bà trong kia". Bà chủ đưa bà ta đến tận cửa, chính tay bà mở cửa, Bà ta bước qua ngưỡng cửa vào... trong một cái chuồng bò.

Tiếng nói giấc mơ khá giản dị, người ngờ nghệch nhất cũng có thể hiểu được. Người đàn bà ấy, trước hết không chấp nhận ý nghĩa một giấc mơ trực tiếp phạm đến tự ái của bà ta. Nhưng dầu sao bà ta cũng hiểu bức thông điệp, sau một thời gian, bà ta phải chấp nhận vì bà ta không ngăn cản mình xấu hổ vì chính mình lại chế nhạo mình.

Những bức thông điệp của tiềm thức như thế có một tầm quan trọng lớn hơn người ta tưởng. Trong đời sống tâm tư có ý thức chúng ta chịu đủ loại ảnh hưởng. Người khác khích lệ hay là làm ta phiền muộn, những việc xảy ra trong đời sống nghề nghiệp hay xã hội khiến ta chú ý về đằng khác. Tình trạng ấy có thể đưa đẩy chúng ta đến những con đường không phù hợp với cá tính của ta. Mặc dù chúng ta có ý thức được hay không, lương tâm ta vẫn luôn luôn bị những loại thôi thúc ấy làm xao động mà không đường chống cự. Trường hợp này rất đúng với những người có khuynh hướng hướng ngoại chỉ chú trọng đến đời sống bên ngoài, hay những người có ý hướng tự ty và ngờ vực bản chất sâu xa của mình.

Lương tâm càng bị ảnh hưởng bởi thành kiến, lầm lỗi, ám ảnh, ý muốn vô vị, cái hố ngăn cách sẵn có lại càng mở rộng đến thành tình trạng phân tán có tính cách suy nhược thần kinh, đưa đến một đời sống ít nhiều giả tạo xa hẳn những bản năng bình thường, xa hẳn thiên nhiên và chân lý.

Chức vụ đại quát của mộng mị là tìm cách lập lại quân

bình tâm lý nhờ những vật liệu của giấc mơ, giấc mơ có khả năng huyền diệu lập lại được sự quân bình của toàn thể cơ cấu tâm thần. Như thế tôi gọi là trách vụ bổ túc (hay đền bù) của giấc mơ trong tổ chức tâm thần của ta. Điều đó cắt nghĩa được tại sao những người thiếu óc thực tế hay là có ý kiến quá tốt đẹp về mình, hay là có những hoài bão to tát không hợp với khả năng thực sự của mình, thường nằm mơ thấy mình bay bổng hay té ngã. Giấc mơ đều là những yếu nhược của cá tính họ đồng thời cảnh cáo cho họ biết những nguy hiểm trên bước đường của họ. Nếu người ta không kể đến lời cảnh cáo ấy ắt là có thể xảy ra những tai nạn thực sự. Người ta có thể té trượt cầu thang hay gặp tai nạn xe hơi.

Tôi còn nhớ một người đã nhúng tay vào một loạt những hành động mờ ám. Ông ta có một thứ say mê bệnh hoạn những cách leo núi nguy hiểm nhất, như để đền bù cuộc sống thiếu thốn. Ông ta tìm cách vượt mình. Một đêm ông ta mơ thấy mình vượt một đỉnh núi cao rồi bước chân vào chỗ trống không. Khi ông ta kể lại giấc mơ cho tôi nghe, tôi tìm cách làm cho lời nói có sức nặng để thuyết phục ông ta nên giữ chừng mực. Tôi nói thẳng cho ông biết rằng giấc mơ của ông báo trước một tai nạn leo núi, nhưng không ích gì. Sáu tháng sau ông bước chân vào chỗ trống không. Một người dẫn lộ đứng coi ông ta và một người bạn nắm dây để tụt xuống một chỗ thật khó khăn. Người bạn bất thần đặt chân vào miệng vực thẳm, ông ta làm theo. Bất thình lình ông buông tay nắm, theo đúng lời người dẫn lộ, thì y như ông "nhảy vào chỗ không". Ông ngã đụng người bạn và kéo ông này theo, cả hai đều chết.

Một trường hợp khác khá điển hình là trường hợp một người đàn bà sống cuộc đời nhiều tham vọng quá. Lúc thức

thức tỉnh bà ta kiêu hãnh và hách dịch, nhưng bà ta nằm mộng những chuyện chướng mắt nhắc nhở cho bà ta đủ mọi điều khó chịu. Khi tôi nói cho bà ta biết, bà ta nhất mực không chịu thừa nhận. Giấc mơ theo phần đe dọa, nhắc đến những cuộc tha thẩn một mình trong rừng mơ mộng những chuyện cao đại. Tôi đã trông thấy sự nguy hiểm đang chờ bà ta nhưng bà không chịu nghe lời cảnh cáo của tôi. Chẳng bao lâu bà ta bị một người cuồng dâm ở trong rừng xúc phạm. Một vài người nghe tiếng kêu đến cứu, nếu không bà đã bị hại rồi.

Trong việc này không có gì là tà thuật cả. Giấc mơ của bà đã cho tôi biết rằng trong chỗ thầm kín tâm hồn bà, bà muốn có một tai họa như thế, cũng như người leo núi nói trên đã vô tâm tìm sự thỏa mãn trong lối thoát cuối cùng cho mọi bước khó khăn. Dĩ nhiên, không người nào muốn trả quá đắt sự thèm khát của mình. Nhưng bà này bị gãy xương, ông kia thiệt mạng.

Như vậy, giấc mơ có thể báo trước một vài tình trạng mãi về sau mới xẩy ra. Không cần phải là phép lạ hay tiên tri. Trong đời sống của ta rất nhiều sự khủng hoảng đã qua một lịch trình tiến triển rất dài ở ngoài tầm ý thức của ta. Chúng ta tiến dần tới nó từng bước một mà không nhận thấy những mối hiểm nguy chồng chất. Nhưng điều gì ý thức ta không lý hội được tiềm thức ta nhận thấy, nó có thể thông báo cho ta biết bằng giấc mơ.

Thường thường giấc mơ cảnh cáo ta bằng cách ấy. Nhưng cũng có khi giấc mơ không nhắn nhủ ta điều gì cả. Bởi vậy không thể cho rằng giấc mơ là một cánh tay che chở can ngăn chúng ta kịp lúc. Nói một cách tích cực, hình như thỉnh thoảng giấc mơ cảm ứng một ý thiện, nhưng có khi

không. Bàn tay bí mật có thể chỉ cho biết những cạm bẫy hay cái gì có vẻ cạm bẫy. Giấc mơ có khi xuất hiện như một lời Tiên Tri thành Delphes báo cho vua Crésus biết rằng, nếu nhà vua đi qua Halys, nhà vua sẽ phá hủy một vương quốc. Chỉ sau khi thảm bại nhà vua mới biết rằng vương quốc ấy chính là giang san của mình.

Người ta không thể có thái độ ngây thơ trong việc nghiên cứu giấc mơ. Giấc mơ bắt nguồn từ một thần trí chưa hẳn có nhân tính, mà có vẻ như tiếng thì thầm của thiên nhiên, hồn thiêng của một nữ thần đẹp đẽ, khoan dung, nhưng cũng độc ác. Nên chúng ta muốn định nghĩa thần linh đó, ta có thể tiến tới gần hơn bằng cách nghiên cứu thần thoại thời xưa hay thế giới huyền hoặc của rừng sâu hơn là nghiên cứu tâm trạng con người hiện đại. Tôi không hề phủ nhận rằng xã hội văn minh tiến bộ đã đem lại cho ta nhiều sự chinh phục. Nhưng những sự chinh phục đó đã làm cho chúng ta mất mát nhiều, chúng ta mới bắt đầu hé thấy tầm rộng lớn của sự mất mát. Sự so sánh tính tình người cổ sơ với tính tình người văn minh phần nào có mục đích chứng minh rằng những cái ta mất đi và những cái ta thâu được, ta đã phải trả giá như thế nào.

Người cổ sơ bị thống trị bởi bản năng hơn người "biết lẽ phải", người biết lẽ phải là con cháu họ đã biết tự kiểm soát. Trải qua tiến trình văn minh, chúng ta đã dựng lên một bức tường càng ngày càng kín mít thêm giữa ý thức và những lớp bản năng sâu xa hơn của cái psyché, rồi sau chúng ta còn cắt đứt ý thức ra khỏi cội rễ thân xác của những hiện tượng tâm thần. May thay, chúng ta chưa để mất những lớp bản năng chính yếu đó. Những lớp bản năng đó bây giờ vẫn còn, nhưng chúng phải lui vào tiềm thức và

không còn cách phát lộ nào khác cách dùng tiếng nói của những hình ảnh giấc mơ. Những hiện tượng bản năng đó, không phải bao giờ người ta cũng công nhận là thuộc về bản năng, bởi vì chúng xuất hiện dưới hình thức những biểu tượng, chúng đóng vai trò chủ yếu trong cái mà tôi gọi là "chức năng đền bù của giấc mơ".

Muốn giữ cho trí óc được ổn cố, muốn giữ sức khỏe sinh lý, thì phải giữ cho ý thức và tiềm thức hoàn toàn liên lạc với nhau để cùng phát triển song song. Nếu hai phần lìa khỏi nhau hay bị phân tán sẽ xảy ra những rối loạn tâm lý. Như vậy, những biểu tượng của giấc mơ là những bức thông điệp và cần thiết để chuyển tin tức từ phần bản năng sang phần lý trí của con người, tìm hiểu những bức thông điệp ấy sẽ làm cái tâm thức nghèo nàn của ta trở nên phong phú, nhờ vậy nó học cách tìm hiểu lại ngôn ngữ của bản năng bấy nay bị xao lãng.

Tiếc thay người đời đã ngờ vực chức năng đó của giấc mơ, vì rằng những biểu tượng của giấc mơ thường thường khó hiểu hay không được ta để ý đến. Trong cuộc sống hàng ngày, người ta thường cho rằng tìm hiểu giấc mơ là thừa. Tôi có thể lấy ra làm ví dụ một kinh nghiệm của tôi tại một bộ lạc cổ sơ ở Đông Phi. Tôi rất ngạc nhiên rằng người trong bộ lạc cho rằng họ không nằm mơ bao giờ. Nhưng khi đã kiên nhẫn dọ hỏi một cách gián tiếp, tôi khám phá ra rằng họ cũng nằm chiêm bao như bất kỳ ai, nhưng họ tin rằng giấc mơ của họ không có nghĩa gì cả. Họ cả quyết rằng "giấc mơ của người thường không có nghĩa gì cả". Họ tưởng rằng chỉ có giấc mơ của các thủ lãnh và các thầy pháp mới quan trọng. Những người đó nắm giữ vận mệnh của bộ lạc cho nên có uy thế lớn. Thật là bất hạnh cho họ, viên tù

trưởng và người thầy pháp cũng cho rằng mình chỉ có những giấc mơ không nghĩa lý gì cả. Theo họ thì việc này có từ khi người Anh đến ở xứ ấy. Viên quận trưởng, tức là một công chức người Anh cai trị bộ lạc đã giữ nhiệm vụ thực hiện những giấc mơ giá trị mà trước kia họ vẫn theo đấy mả xử sự.

Khi bộ lạc ấy chịu nhận là có nằm chiêm bao, nhưng lại tưởng rằng chiêm bao không có ý nghĩa gì, họ cũng hành động như người văn minh. Người văn minh tưởng rằng giấc mơ không có gì là quan trọng chỉ vì họ không hiểu được giấc mơ. Nhưng một người văn minh cũng có thể có dịp nhận thấy rằng một giấc mơ có lẽ họ đã quên đi cũng có có thể ảnh hưởng tai hại hay thuận tiện đến tính tình họ. Giấc mơ tác động đến phần phi ý thức của con người, đó là trường hợp thường xẩy ra hơn cả. Chỉ trong những trường hợp ngoại lệ khi nào giấc mơ kích động người ta một cách đặc biệt, hay giấc mơ nhắc đi nhắc lại đều đều bấy giờ người đời mới muốn giải mộng.

Đến đây tôi cần phải lưu ý đến những lối giải mộng một cách ngu muội hay không đủ kiến thức để giải mộng. Có những người đã mất quân bình tâm trí đến nỗi giải mộng của họ thật là nguy hiểm cho họ. Trong những trường hợp ấy, cái phần ý thức đơn phương thường bị ngăn cách tiềm thức sai lệch hay "thác loạn" theo tỷ lệ tương xứng, ta không nên để hai phần tiếp xúc với nhau mà không chuẩn bị cẩn thận.

Thường ta không nên ngu muội mà cho rằng có những cách chỉ dẫn tiền chế và hệ thống hóa để giải mộng, ta chỉ việc mua một cuốn sách về coi là tìm thấy cách giải một biểu tượng của giấc mơ. Không có một biểu tượng nào của giấc mơ lại không gói ghém tâm trí của người nằm mơ và không có

sự suy diễn trực tiếp và nhất định của giấc mơ. Từ người này đến người khác, tiềm thức có những cách bổ túc hay đền bù ý thức rất khác nhau đến nỗi không thể xác định được rằng có thể làm cách nào để xếp loại giấc mơ và những biểu tượng của giấc mơ.

Hẳn nhiên là có những giấc mơ và biểu tượng đứng riêng rẽ (tôi muốn gọi là những ý tượng, những loại ấy có nhưng sắc thái đặc biệt và thường thấy luôn. Trong số những ý tượng đó có: mơ thấy bị té, bay bổng, bị thú dữ hay người ghét mình đuổi bắt, thấy mình ăn mặc hở hang hay lố lăng trước mặt công chúng, thấy mình bị thúc giục làm mình cuống quít, mình bị lạc lõng giữa đám đông quay cuồng, thấy mình đánh nhau mà chỉ có những khí giới thua kém, không chống cự nổi, thấy mình chạy miết mà không đi tới đâu. Một loạt giấc mơ rất hay có của trẻ con là thấy mình bé tí hon hay lớn khổng lồ, người ta từ thái cực nọ bước sang thái cực kia, thí dụ như trong truyện *Alice trong xứ sở diệu kỳ*. Nhưng tôi xin nhấn mạnh một lần nữa rằng những ý tưởng đó phải đặt vào toàn diện giấc mơ chứ không thể cho là những chữ trong một bản mật ngữ tự nó có ý nghĩa.

Giấc mơ trở đi trở lại nhiều lần là một hiện tượng rất đáng chú ý. Có những trường hợp người ta từ lúc lúc nhỏ đến lúc già vẫn mơ thấy một điều. Giấc mơ như vậy thường thường là một sự cố gắng để bù lại một nhược điểm của người ta trước cuộc đời. Nó cũng có thể bắt nguồn từ một vết thương đã để lại một dấu vết đặc biệt. Nó cũng có thể báo trước một sự kiện quan trọng sắp xảy ra.

Chính tôi cũng đã từng nằm mơ thấy một điểm như thế

trong nhiều năm liền, tôi tìm thấy trong nhà tôi một nơi mà tôi không biết là vẫn có từ trước. Có khi là những phòng của cha mẹ tôi, trong ấy cha tôi có một buồng thí nghiệm về giải phẫu học so sánh các loài cá và một lâu đài của mẹ tiếp khách ma. Cha mẹ tôi đã mất từ lâu, phần bỏ trống không ở của nhà tôi là một tòa nhà lịch sử đã bị bỏ quên, tôi được thừa hưởng theo chúc thư để lại ở đấy có những bàn ghế cổ khá đẹp. Trong một giấc mộng xẩy ra sau một loại mộng như thế, tôi khám phá ra một cái thư viện có chứa những sách mà tôi không hề biết. Sau cùng là một giấc mơ trong đó tôi mở coi một quyển sách có những hình ảnh biểu tượng rất kỳ lạ. Khi tôi tỉnh dậy tim tôi xúc động vô cùng.

Một thời gian sau khi nằm mơ, tôi mua được của một tiệm sách, một trong những cuốn sách cổ điển của người luyện kim thời Trung Cổ. Trong một cuốn sách có lẽ liên quan đến thuật luyện kim của xứ Byzance, có trích ra một đoạn văn của cuốn sách cổ điển nói trên mà tôi muốn kiểm soát lại. Nhiều tuần lễ sau khi chiêm bao thấy quyển sách lạ tôi nhận được một gói của nhà sách gởi cho. Trong là cuốn sách bằng giấy tốt có từ thế kỷ thứ XVI in những hình ảnh biểu tượng rất quyến rũ làm tôi nhớ lại ngay những hình ảnh của giấc mơ. Những nguyên tắc bí thuật luyện kim trở nên một phần quan trọng của công việc đi bước đầu trong lãnh vực tâm lý học mà tôi đang theo đuổi, bởi vậy những ý tượng của giấc mơ tái diễn nhiều lần cũng dễ hiểu. Cái nhà là biểu tượng cá nhân tôi và lãnh vực hoạt động của phần ý thức. Những căn phòng bí mật là một cách dự phòng một lãnh vực hoạt động tìm tòi mới mà tôi chưa ý thức được. Từ lúc ấy cho đến 30 năm sau nầy tôi không chiêm bao như thế nữa.

IV
PHÂN TÍCH GIẤC MƠ

Khi bắt đầu thiên khảo luận này tôi đã nhấn mạnh đến sự khác biệt giữa một ký hiệu không bao giờ nói hết những ý nghĩa của ý niệm ghi lại bằng ký hiệu ấy, còn biểu tượng thì gợi đến một nội dung to rộng hơn ý nghĩa hiển nhiên và trực tiếp của biểu tượng. Vả chăng, biểu tượng là cái gì tự nhiên và ngẫu nhiên. Không một người có thần khi nào lại cầm một cái bút và nói rằng: bây giờ ta tạo ra một biểu tượng. Không ai có thể lấy một ý tưởng hữu lí do kết quả của sự suy luận hay dụng tâm tạo ra một ý tưởng rồi cho nó một hình thức "biểu tượng". Dù ý tưởng có hóa trang cách nào, có kỳ quái đến mức nào, một ý tưởng như thế cũng chỉ là một ký hiệu có ý nghĩa một ý tưởng có ý thức và chỉ dính dáng đến ý thức, chứ không thể là một biểu tưởng gợi đến cái gì chưa biết. Trong giấc mơ, biểu tượng ngẫu nhiên xuất hiện bởi vì giấc mơ là biến cố xảy ra chứ không phải là sáng kiến. Như vậy, biểu tượng giấc mơ là nguồn gốc chính để ta tìm hiểu vấn đề biểu tượng.

Nhưng tôi phải nhấn mạnh rằng biểu tượng không phải chỉ xuất hiện trong giấc mơ mà thôi. Nó tham dự vào tất cả mọi loại biểu lộ của tâm thần. Có những ý tưởng và tâm tình có tính cách biểu tượng, có những hành động và hoàn cảnh có tính cách biểu tượng. Thường thường, hình như những đồ vật vô tri hợp tác với tiềm thức trong việc cấu tạo những hình thức biểu tượng. Có nhiều chuyện đồng hồ ngưng lại khi chủ nó chết, đáng tin cậy thí dụ truyện xảy ra cho Frédérice le Grand ở Sans-Souci. Những chuyện

khác rất phổ biến là chuyện cái gương vỡ, bức tranh rơi xuống đất khi có người chết. Hay chuyện đồ vật đổ vỡ trong nhà một người bị khủng hoảng tâm tình, chuyện không đánh mạnh vào tâm trí cho lắm nhưng cũng không cắt nghĩa được. Nếu không phải là người dễ tin thì không thể chấp nhận được những chuyện như thế nhưng nó vẫn xuất hiện, và như thế đủ chứng tỏ nó có một tầm quan trọng về phương diện tâm lý.

Tuy nhiên có rất nhiều biểu tượng có khi rất quan trọng, không có tính cách cá nhân mà có tính cách đoàn thể, kể cả về phương diện tính chất lẫn phương diện nguồn gốc. Phần nhiều đó là những hình ảnh tôn giáo. Người tin đạo gán cho những hình ảnh ấy nguồn gốc thần linh và cho rằng có tính cách một mặc khải. Người bi quan cả quyết rằng đó chỉ là sự bịa đặt. Cả hai bên đều nghĩ lầm. Đúng như người bi quan đã nói, biểu tượng và khái niệm tôn giáo buộc người ta chăm chú lưu ý cấu tạo một cách thận trọng trong nhiều thế kỷ. Cũng đúng như lời nói của người sùng đạo, nguồn gốc biểu tượng và khái niệm tôn giáo đưa ta đi ngược trở lên chỗ u-minh quá khứ đến nỗi hình như không còn là nguồn gốc nhân loại nữa. Nhưng thực ra đấy là những "ý tượng tập thể" thoát thai từ những giấc mơ, từ trí tưởng tượng của người thượng cổ. Và vì như vậy cho nên biểu tượng và khái niệm tôn giáo là những biểu lộ phi ý thức, ngẫu phát, không có gì là sáng kiến có suy tính.

Sự kiện ấy có ảnh hưởng trực tiếp quan trọng đến sự lý giải giấc mơ, sau này tôi sẽ nói đến. Hẳn nhiên nếu người ta cho rằng giấc mơ tượng trưng một cái gì, người ta sẽ giải thích nó khác hẳn người nào cho rằng giấc mơ mượn sinh lực chính yếu của một ý tưởng hay một xúc động quen thuộc bị hóa trang đi mà thôi. Trong trường hợp sau này đem giấc mơ

ra giải thích sẽ chẳng có mấy ý nghĩa bởi vì người ta chỉ thấy cái gì người ta đã biết rồi.

Bởi lẽ ấy tôi vẫn bảo học trò của tôi rằng: "Hãy học cho hiểu vấn đề biểu tượng càng nhiều càng hay, rồi khi phân tích giấc mơ thì quên hết những điều đã học được". Sự khuyên bảo này có một tầm quan trọng thực tiễn đến nỗi tôi tự buộc mình phải nghĩ rằng mình không hiểu rõ giấc mơ của người khác để có thể giải thích được đúng. Tôi làm như vậy để tôi không đem những đợt sóng hội ý và phản ứng của tôi thay thế vào những điểm mà người bệnh còn ngập ngừng và bất trắc. Về phương diện trị bệnh, điều quan trọng bực nhất là người phân tích nắm vững được bức thông điệp riêng của giấc mơ (nghĩa là phần đóng góp của tiềm thức vào ý thức), họ cần thăm dò nội dung bức thông điệp rất cẩn thận.

Khi tôi còn làm việc với Freud, tôi đã có một giấc mơ làm sáng tỏ điểm ấy. Tôi nằm mơ thấy tôi ở nhà tôi, trên một tầng lầu nhất, trong một căn phòng khách đẹp đẽ tiện nghi trang hoàng theo kiểu thế kỷ thứ XVIII. Tôi ngạc nhiên rằng trước đây chưa hề trông thấy căn phòng ấy và bắt đầu tự hỏi xem nhà dưới giống phòng nào. Tôi đi xuống, và tôi nhận thấy dưới nhà có vẻ tối, tường lát gỗ, đồ đạc thì to lớn đồ sộ kiểu thế kỷ thứ XVI hay trước nữa. Tôi càng thêm ngạc nhiên và hiếu kỳ. Tôi muốn xem toàn thể kiến trúc căn nhà. Tôi bước xuống hầm và thấy một cái cửa trông ra một cầu thang, cầu thang đưa đến một căn phòng rộng hình cuốn. Sàn lát đá lớn, tường có vẻ rất cổ. Xem đến hồ vữa thì biết rằng hồ vữa có lẫn gạch vụn. Rõ ràng là tường này nguồn gốc La Mã. Tôi càng thêm hiếu kỳ. Trong một góc nhà tôi thấy một cái vòng sắt đóng chặt vào một phiến đá. Nhấc lên thì thấy một cầu thang nhỏ đưa đến một thứ hầm giống như

một ngôi mộ cổ, trong có hai cái sọ người, vài cái xương và một vài mảnh đồ gốm. Tôi tỉnh dậy.

Nếu Freud phân tích giấc mơ này và theo phương pháp của tôi dò xét những hội ý liên lạc trực tiếp với giấc mơ, nội dung giấc mơ, chắc rằng ông sẽ thấy một câu truyện rất dài. Nhưng tôi e rằng ông sẽ gạt đi vì cho rằng đó chỉ là ý muốn thoát khỏi một vấn đề mà thực ra vấn đề ấy lại là của ông chứ không phải của tôi. Thực ra giấc mơ đã tóm thâu cả cuộc đời tôi, là sự tiến triển của tâm trí tôi. Tôi lớn lên trong một căn nhà cổ đã từ 200 năm, đồ đạc phần nhiều đã có từ 300 năm, về phương diện kiến thức thì cuộc phiêu lưu tinh thần của tôi xẩy ra từ khi tôi đọc Kant và Schopenhauer. Biến cố quan trọng lúc ấy là tác phẩm của Charles Darwin. Mới trước đây tôi còn sống trong cái thế giới Trung Cổ của cha mẹ tôi; cha mẹ tôi tin rằng thế gian và nhân loại đều do thiên thần toàn năng và thiên hựu cai quản. Từ đây thế gian ấy già đã nua và hết hiệu lực. Tín ngưỡng công giáo của tôi mất tính chất tuyệt đối vì sự khám phá ra các tôn giáo Đông Phương và triết lý Hy Lạp. Bởi vậy cho nên tầng dưới căn nhà tối tăm, lạnh lùng thế và không có người ở.

Khi tôi làm y sĩ trợ tá tại viện Giải Phẫu Học, tôi nghiên cứu khoa hóa thạch học bằng phương pháp giải phẫu so sánh, tôi bắt đầu say mê môn Lịch Sử Nhân Loại. Tôi say mê những đốt xương của người hóa thạch, nhất là người Neanderthal đã gợi lên nhiều cuộc tranh luận, và sọ người Pitthéeantrope của Dubois, cũng gợi lên những cuộc tranh luận và sôi nổi hơn nữa. Thực ra đó là những hội ý thực sự về giấc mơ của tôi. Nhưng tôi không dám nói đến sọ, bộ xương hay tử thi với Freud vì kinh nghiệm cho tôi biết rằng ông ta ghê tởm những đề tài ấy. Ông có ý nghĩ lạ lùng rằng tôi mong cho ông chết sớm. Ông đi đến kết luận ấy từ khi tôi

tỏ ra chú trọng đến những xác ướp ở Bleikeller, tại Brême, chúng tôi đã cùng đi viếng thăm vào năm 1909 khi đi tầu qua Mỹ Châu.

Bởi vậy tôi ngập ngừng không muốn cho ông biết ý kiến riêng, do kinh nghiệm mới đây tôi biết rõ cái hố sâu ngăn cách quan điểm và căn bản học thuyết của Freud với tôi, gần như không vượt qua được. Tôi sợ rằng mất tình thân hữu nếu tôi nói cho ông biết thế giới tâm tưởng của tôi, tôi cho rằng ông sẽ lấy làm kỳ dị lắm. Tôi cũng không tin học thuyết của tôi một cách tuyệt đối, tôi gần như tự động nói dối về "hội ý tự do" của tôi để khỏi phải làm một việc không thể được là nói cho ông hiểu cơ cấu tâm thần rất riêng biệt của tôi hoàn toàn khác hẳn cơ cấu tâm thần của ông.

Xin độc giả thứ lỗi cho tôi đã nói nhiều đến chỗ rắc rối giữa tôi và Freud khi nói chuyện giấc mơ của tôi. Nhưng đó là một thí dụ hay để nêu ra những khó khăn trong việc phân tích giấc mơ, vì phải kể nhiều đến sự khác biệt giữa cá tính người phân tích và người nằm mơ.

Rồi tôi hiểu rằng Freud tìm một "ý muốn không chịu thú nhận" của tôi. Bởi vậy tôi đưa ra ý kiến rằng những cái sọ tôi nằm mơ thấy có lẽ liên hệ đến một vài người trong gia tộc mà vì lẽ này hay lẽ khác tôi muốn họ chết. Sự giả thiết ấy được ông tán thưởng nhưng riêng tôi; tôi không thỏa mãn với cách giải thích dối trá ấy.

Trong khi tôi tìm một cách trả lời thích hợp với những câu hỏi thích hợp của Freud, bất thần tôi xúc động bởi một trực giác: yếu tố chủ quan cũng đóng một vai trò trong sự hiểu biết tâm lý. Trực giác đó mạnh mẽ đến nỗi tôi chỉ có một ý định là làm sao thoát khỏi tình trạng rắc rối này, tôi bèn dùng đến phương tiện dễ dàng là nói dối. Điều đó không

thanh nhã lắm và đứng về phương diện đạo đức thì không có cách gì để biện minh, nhưng nếu ta không làm thì sẽ tuyệt giao với Freud, vì nhiều lẽ tôi không thể làm như ông được.

Trực giác của tôi đã cho tôi hiểu một cách bất ngờ và bất thần rằng giấc mơ của tôi chỉ có ý nghĩa cho tôi, cho đời sống của tôi, cho vũ trụ của tôi, cái thực thể của tôi như vậy chống đối lại một cơ cấu lý thuyết lập ra bởi một bộ óc xa lạ với tôi, vì những lý lẽ và để trả lời vào những mục đích của riêng nó. Không phải là giấc mơ của Freud. Đó là giấc mơ của tôi. Chỉ trong một cái chớp nhoáng tôi hiểu bức thông điệp ấy.

Cuộc xung đột này làm sáng tỏ một điểm chính yếu trong sự phân tích giấc mơ. Sự phân tích ấy không hẳn là một kỹ thuật có thể học thuộc rồi đem áp dụng theo những nguyên tắc đã biết, mà còn là sự trao đổi có biện chứng giữa hai cá tính con người. Nếu người ta dùng kỹ thuật máy móc để phân tích cá tính tâm thần của người nằm mơ không thể bộc lộ được và vấn đề trị bệnh chỉ là câu hỏi: người phân tích giấc mơ hay người nằm mơ nắm vai chủ động và lấn át người kia? Vì lẽ đó tôi không dùng đến phương pháp thôi miên nữa, tôi không muốn bắt buộc người khác theo ý muốn của tôi. Tôi muốn để tự cá tính người bệnh tìm lấy đường lối làm cho mình khỏi bệnh, chứ không đề ra một đường lối chỉ có công hiệu nhất thời. Mục đích của tôi là bảo vệ tự do và tư cách của con người cho được toàn vẹn để họ có thể xây dựng cuộc đời theo ý muốn của họ. Trong cuộc trao đổi ý kiến với Freud này, lần thứ nhất tôi biết rằng muốn lập những thuyết tổng quát về người và linh hồn trước hết phải biết nhiều hơn về con người thực sự và chính xác.

Cá nhân là một thực thể duy nhất. Chúng ta càng đi xa, chúng ta càng thay thế cá tính của mỗi người bằng những ý niệm trừu tượng về loài Homo Sapiens, chúng ta càng dễ

lầm lộn. Ở thời đại xã hội đảo lộn và thay đổi nhanh chóng, nên biết nhiều hơn về con người, kể riêng rẽ từng cá nhân, bởi vì rất nhiều sự tùy thuộc những đức tính tinh thần và đạo đức của mỗi người. Tuy nhiên, nếu chúng ta muốn nhìn sự vật cho đúng, là phải hiểu quá khứ của loài người cũng như thực tại của loài người. Bởi vậy cho nên tìm hiểu thần tượng và biểu tượng là điều chính yếu.

V
VẤN ĐỀ CHIA LOẠI NGƯỜI VỀ PHƯƠNG DIỆN TÂM LÝ HỌC

Trong những ngành khoa bọc khác, áp dụng một giả thuyết vào một trường hợp chung, vô cá tính, là một cách làm việc chính đáng. Nhưng phân tâm học đặt chúng ta trước tâm hồn hai cá nhân sống thực mà không thể gạt bỏ được cạnh khía chủ quan của người ta, cũng không thể làm cho người ta mất cá tính đi. Người phân tích tâm lý và người bệnh có thể đồng ý với nhau rằng cùng góp sức giải quyết một vấn đề một cách vô tư và khách quan. Nhưng dẫu sao, khi đã thảo luận với nhau, họ đã tham dự bằng toàn diện cá tính của họ. Đến lúc ấy, họ chỉ có thể tiến hành được nếu họ đạt tới được một sự thỏa thuận chung.

Như vậy có thể có được một sự nhận định khách quan về kết quả chung cục chăng? Chỉ có thể được nếu đem so sánh những kết quả chúng ta đạt được với những nguyên tắc

thường thường có giá trị đối với tầng lớp xã hội của người bệnh. Vả chăng cũng còn phải xét xem người ấy có quân bình tâm trí hay không (tâm thần bình thường). Bởi vì không thể tiết giảm cá tính của mỗi người để làm cho thích ứng với những tiêu chuẩn xã hội, như thế sẽ đưa đến một tình trạng giả tạo. Trong một xã hội lành mạnh và bình thường, người ta thường không đồng ý với nhau, bởi vì đã bước ra khỏi lãnh vực bản năng thì ít khi có sự đồng ý. Tuy rằng trong một xã hội sự bất đồng ý là cỗ xe chuyên chở đời sống tinh thần, nhưng ta không thể cho rằng đó là cứu cánh. Sự đồng ý cũng quan trọng. Nền tảng của tâm lý đặt trên sự quân bình những cái trái ngược, một điều xét đoán không thể coi là chung quyết nếu người ta không kể đến điều xét đoán khác tương nghịch với nó. Sở dĩ có đặc điểm ấy là vì không thể đứng ở trên hay ở ngoài tâm lý để thẩm định chung quyết về tính chất của cái psyché.

Tuy rằng nhận định về giấc mơ phải nhận địch riêng từng người một, nhưng cũng phải có những nhận định chung nếu nhà tâm lý học muốn xếp loại và lọc lựa những tài liệu thu thập được để nghiên cứu một số đông người. Không thể lập một thuyết tâm lý học và không thể đem giảng dạy cho người khác nếu người ta chỉ mô tả thực nhiều những trường hợp cá nhân mà không tìm hiểu xem những trường hợp ấy có gì giống nhau, có gì khác nhau. Tiêu chuẩn đại cương nào cũng có thể dùng được. Thí dụ người ta có thể phân biệt những người có cá tính hướng ngoại với những người có cá tính hướng nội. Đó chỉ là một trong nhiều cách tổng quát hóa có thể làm được, nhưng nó cũng đã làm xuất hiện ngay những sự khó khăn nếu ông thầy thuộc về một loại mà con bệnh lại thuộc về loại khác.

Phân tích cặn kẽ một giấc mơ rút cục cần phải đem đối chiếu cá nhân của ông thầy với cá nhân của người bệnh.

Bởi vậy cho nên rất cần phải biết cá tính của ông thầy và con bệnh hợp nhau, xung khắc nhau hay lưỡng tương bổ túc.

Hướng nội và hướng ngoại chỉ là hai tỉ dụ về những cách xử kỷ tiếp vật của con người. Điều đó hiển nhiên và rất dễ nhận thấy. Nếu ta nghiên cứu những người có cá tính hướng ngoại, người ta thấy ngay họ khác nhau ở nhiều điểm, hướng ngoại là một tiêu chuẩn khái quát và hời hợt quá, nó không thể là đặc tính chân xác của một cá nhân. Bởi vậy cho nên đã từ lâu tôi thử tìm những đặc điểm nòng cốt có thể dùng để xếp đặt thứ tự những cá tính bề ngoài tưởng như khác biệt nhau vô cùng.

Tôi vẫn để ý thấy một số lớn người hết sức tránh việc xử dụng trí năng, trái lại cũng có một số lớn người dùng trí năng để suy luận một cách ngu muội. Tôi cũng ngạc nhiên rằng nhiều người rất thông minh mẫn tiệp lại xử sự như chưa bao giờ học cách xử dụng đến tai mắt của mình. Họ không trông thấy sự vật ở ngay trước mắt, không nghe thấy những tiếng vang động bên tai, không nhận thấy cái gì họ sờ vào hay cho vào miệng. Có người không ý thức được chính thân thể của mình.

Một số người khác hình như sống với một tâm trạng kỳ dị, họ cho là địa vị hiện tại của họ sẽ mãi mãi như thế, cuộc đời và linh hồn họ bất động, không thể thay đổi được và cứ phải như vậy mãi mãi. Những người như thế hình như không có một chút tưởng tượng nào, họ hoàn toàn lệ thuộc vào cảm giác của ngũ quan. Sự ngẫu nhiên và sự khả dĩ không có trong vũ trụ của họ, trong cái "ngày hôm nay" của

họ không làm gì có cái "ngày mai" thực sự. Tương lai chỉ là diễn lại quá khứ.

Ở đây tôi muốn hé cho người đọc thấy những cảm tưởng đầu tiên của tôi khi tôi bắt đầu nhận xét những người tôi gặp. Chẳng bao lâu tôi thấy hiển nhiên rằng những người dùng đến trí năng là những người suy tư, nghĩa là họ cần đến cơ năng trí tuệ để thích ứng với người và hoàn cảnh. Còn những người cũng thông minh như thế nhưng lại không suy nghĩ, họ chắc bằng vào cảm năng của mình để tìm thấy đường lối xử sự[1].

Khi tôi đem đối chiếu những người dùng cảm năng và những người dùng suy luận, tôi thiên về sự phán đoán giá trị: cái khoái trá và cái khó chịu, cái tốt và cái xấu v.v... Cảm năng, hiểu theo cách định nghĩa trên đây, không phải là một xúc động (xúc động không tùy thuộc ý muốn). Như vậy khi tôi nói "cảm thấy", cũng như nói "nghĩ rằng", xin hiểu là một cơ năng lý trí (nghĩa là có bài trí), còn như trực giác thì là một cơ năng phi lý trí (nghĩa là thuộc tri giác). Trực giác là cái gì do "tâm đắc"[2]; nó không phải là một tác động lí trí. Ta phải coi là một sự kiện phi lý trí, tùy thuộc những điều kiện nội quan và ngoại quan, chứ không phải là một sự xét đoán (nghĩa là một tác động). Trực giác gần với sự tri giác của ngũ quan. Sự tri giác này cũng là một hiện tượng phi lý trí, khi nó chỉ tùy thuộc những kích động khách thể, khi có những nguyên nhân thể chất gây ra chứ không phải những nguyên nhân tâm thần.

---

[1] Tác giả gọi cảm năng là Gefuhl và chú thích là Sentiment (Pháp), Feeling (Anh).

[2] Nếu gọi là cảm hứng thì nghĩa hời hợt. Á Đông có chữ học tâm đắc, chỏ quan niệm của Nho học chủ trương lý hội bằng trực giác. Vậy chữ tâm đắc thích hợp hơn.

Bốn loại cơ năng trên đây tương ứng với bốn phương tiện mà lương tâm của ta dùng để định hướng khi tiếp xúc với kinh nghiệm. *Cảm giác* (nghĩa là sự tri giác của cảm quan) cho biết rằng cái gì có thực. *Tư tưởng* cho ta biết cái đó là thế nào. *Tình cảm* (cảm năng) cho ta biết cái đó làm ta khoái trá hay khó chịu. *Trực giác* khải thị cho ta biết cái đó từ đâu đến và hướng về đâu.

Xin độc giả hiểu rằng bốn tiêu chuẩn trên đây dùng để xác định bốn loại thái độ, bốn cách xử kỷ tiếp vật, đó cũng chỉ là một quan điểm trong số những quan điểm khác, thí dụ như ý chí, tính tình, trí tưởng tượng, trí nhớ v.v... Không có gì là một chủ thuyết. Nhưng chỗ chủ yếu là dùng làm những tiêu chuẩn thích hợp để xếp loại. Tôi thấy những tiêu chuẩn ấy rất đắc lực để giải thích những phản ứng của cha mẹ đối với con cái, vợ chồng đối với nhau. Chúng nó cũng giúp ta hiểu những thành kiến của ta.

Trong sự cố gắng giải thích biểu tượng trong giấc mơ của người khác, chúng ta thường hay bị trở ngại vì có khuynh hướng dùng cách phóng đại để bổ túc những chỗ hiểu biết còn thiếu sót, giả tỉ như nhà phân tâm học tri giác hay suy nghĩ cái gì thì người nằm mộng cũng phải như thế. Vì muốn ngăn ngừa những nguyên do lầm lỗi đó mà tôi vẫn nhấn mạnh đến điểm quan trọng là chỉ căn cứ vào nội dung của mỗi giấc mơ riêng biệt, còn thì loại hết những giả thuyết căn cứ vào lý thuyết đại cương về giấc mơ, ngoại trừ những giả thuyết có ý nghĩa nào đối với giấc mơ ấy.

Qua những điều tôi nói trên đây, đã rõ rằng không thể đưa ra những quy luật chung có hiệu lực đối với tất cả các trường hợp giải thích giấc mơ. Khi tôi giả thiết rằng đại loại thì giấc mơ có nhiệm vụ đền bù những bất lực và những thiên lệch của tâm thức, tôi muốn nói rằng giả thiết như thế

là cách hiệu quả nhất để bước vào cuộc nghiên cứu từng giấc mơ riêng rẽ. Trong một vài trường hợp, nhiệm vụ ấy được thực tế chứng minh rõ ràng.

Một người bệnh của tôi có tính tự cao tự đại mà không biết rằng hầu hết mọi người đều ghét ông ta làm phách. Ông ta đến thăm tôi vì nằm mơ thấy một anh du thủ du thực ngã lăn xuống hố. Trông thấy thế ông ta chỉ thương hại mà phê bình: "Thật là đáng sợ khi nom thấy một người sa ngã xuống thấp đến như vậy!". Dĩ nhiên giấc mơ khó chịu ấy ít ra cũng là một cách quân bình ý nghĩ quá đáng về tài trí của ông ta. Nhưng còn có cái gì hơn thế. Tôi khám phá ra ông ta có người em nghiện rượu nặng. Giấc mơ còn cho biết rằng thái độ tự cao tự đại của ông ta nhằm mục đích bù lại cả trong lẫn ngoài chỗ yếu của ông là có người em không đẹp đẽ gì.

Một trường hợp khác: một người đàn bà tự đắc là mình hiểu tâm lý học, nhiều lần mơ thấy một người đàn bà khác mà bà ta có quen biết. Ngoài đời bà ta không ưa người đàn bà ấy vì bà ta coi là một mụ xúc xiểm, dối trá và vẩn vơ. Nhưng trong giấc mơ mụ lại hiện ra một người thân như chị em ruột, tử tế và dễ thương. Bà khách hàng của tôi không hiểu tại sao lại mơ thấy người mình không ưa hiện ra vẻ mỹ miều như vậy. Nhưng giấc mơ đã muốn tỏ cho bà ta rằng tính nết của bà ta có một cạnh khía phi ý thức rất giống mụ kia đã rọi bóng mờ vào cá tính của bà ta vậy. Bà khách hàng của tôi có định kiến về cá tính của mình, bà ta khó mà biết được giấc mơ liên hệ đến mặc cảm tự cường, đến những lý lẽ thầm kín đã làm cho bà hơn một lần cãi cọ với chúng bạn. Bà ta vẫn bắt bẻ người khác nhưng không hề nói động đến mình.

Không phải chúng ta chỉ không biết hay dồn nén cái "bóng mờ" của nhân vị ta. Ta cũng có thể không biết rõ

những đức tính tích cực của ta nữa. Tôi biết một người có dáng tầm thường, khiêm nhường, xử sự hòa nhã, trong một cuộc họp mặt ông ta ngồi ở hàng chót và chỉ kín đáo tỏ ra mình có mặt. Khi được hỏi ý kiến, ông ta trình bày ý kiến rất xác đáng nhưng không hao giờ làm cho người khác phải nghe theo mình. Tuy nhiên ông gợi ý rằng vấn đề có thể giải quyết thỏa đáng hơn ở một trình độ cao hơn (ông không nói tại sao).

Trong giấc mơ ông luôn luôn gặp những vĩ nhân lịch sử như Nã Phá Luân hay A Lịch Sơn Đại. Ta thấy khá rõ ràng giấc mơ bù lại một mặc cảm tự ty. Nhưng giấc mơ còn có ý nghĩa khác. Nó muốn nói rằng: ta phải là nhân vật như thế nào để tiếp kiến những nhân vật lừng danh thế giới như vậy? Về phương diện này thì giấc mơ cho biết một ý nghĩa tự cao tự đại kín đáo để đền bù mặc cảm tự ty của người nằm mơ vô tình mà muốn cao sang như thế đã làm ông tách mình rời khỏi hoàn cảnh thực tại. Người khác tất phải làm gì để thỏa mãn khát vọng cao sang, còn ông, ông không đếm xỉa đến. Ông không cần phải tỏ cho người khác hay cho chính mình biết rằng ông có kiến thức lỗi lạc cho nên sự thẩm xét của ông cao minh.

Thực ra, ông vô tâm mà theo đuổi một trò chơi nguy hiểm, giấc mơ cố gắng làm cho ông ý thức được điều ấy một cách khó hiểu. Nói chuyện xưng mày tao với Nã Phá Luân, thân cận với A Lịch Sơn Đại, đó là những ám ảnh đặc biệt của mặc cảm tự ty. Nhưng tại sao giấc mơ không có ý nghĩa trực tiếp rõ ràng? Sao nó không nói ra điều nó muốn nói mà lại nói một cách mơ hồ?

Người ta thường hỏi tôi câu ấy, và tôi cũng đã tự hỏi. Tôi vẫn lấy làm ngạc nhiên rằng giấc mơ đi những lối

quanh co, không cho biết cái gì đích xác, có khi quên điểm chính. Freud giả thiết rằng cái psyché có một chức vụ đặc biệt gọi là sự "kiểm duyệt". Ông cho rằng sự kiểm duyệt đã làm méo mó những hình ảnh của giấc mơ đến nỗi không nhận ra được nữa hay bị lầm lạc, nó làm như vậy để cho người nằm mơ không biết rõ ý nghĩa thực của giấc mơ. Sự kiểm duyệt che dấu ý nghĩa tế nhị của giấc mơ là để bảo vệ cho giấc mơ khỏi bị xúc động vì hồi tưởng những điều khó chịu. Nhưng tôi có thái độ bi quan vì thuyết ấy cho rằng giấc mơ bảo vệ giấc ngủ. Bởi vì rất nhiều khi giấc mơ quấy rối giấc ngủ.

Tôi nghĩ rằng hình như nội dung vị đáo (chưa đạt tới ý thức) của cái psyché khi tới gần ý thức thì lánh đi. Hình ảnh và ý tưởng chỉ giữ nguyên cái nội dung vị đáo đó khi nó còn ở một mức độ rất thấp so với mức độ mà nó đạt tới khi đã đến ý thức. Ở tình trạng vị đáo nó không có những nét sáng sủa. Sự liên lạc giữa những hình ảnh và ý tưởng đó hơi kém phần hợp lý và chỉ dựa vào những nét hơi na ná nhau mà thôi, kém phần hữu lý nghĩa là không thể hiểu được. Người ta có thể thấy hiện tượng ấy trong những trạng thái gần với giấc mơ như khi nhọc mệt, nóng sốt hay nhiễm độc tố. Nhưng nếu có cái gì làm cho những hình ảnh ấy thêm áp lực, hình ảnh sẽ bớt màu sắc vị đảo, sẽ thêm rõ ràng khi càng đến gần ngưỡng cửa ý thức.

Bởi thế cho nên chúng ta có thể hiểu được lại sao giấc mơ thường biểu lộ bằng những hình thức tương đồng, tại sao những hình ảnh giấc mơ lại trộn lộn với nhau, và tại sao giấc mơ không tôn trọng sự hữu lý và thời gian như lúc người ta thức. Đối với tiềm thức thì hình thức giấc mơ như vậy là bình thường vì hình thức ấy là của riêng những vật

liệu xây dựng nên giấc mơ, những vật liệu đó còn ở trạng thái vị đáo (chưa đạt tới ý thức). Giấc mơ không bảo vệ giấc ngủ chống lại cái mà Freud gọi là "thèm muốn không thể thỏa hiệp được" (sự thỏa hiệp của thèm muốn với ý thức đạo đức). Cái ông gọi là "ngụy trang" của giấc mơ thực ra chỉ là hình thức tự nhiên của những kích thước trong tiềm thức. Bởi vậy cho nên giấc mơ không thể tạo ra một ý tưởng rõ ràng minh bạch. Nếu nó tạo ra được thì nó không còn là giấc mơ nữa, vì đã vượt qua ngưỡng cửa ý thức. Bởi vậy cho nên giấc mơ hình như bao giờ cũng nhảy qua những sự kiện được ý thức cho là có tầm quan trọng hơn cả, nó bộc lộ một "mép viền" của ý thức, như tia lấp lánh yếu ớt của các ngôi sao khi có nhật thực toàn vẹn.

Chúng ta phải hiểu rằng những biểu tượng giấc mơ phần nhiều là sự bộc lộ một phần cái psyché mà phần đó ý thức của ta không kiểm soát được. Không phải chỉ có trí óc con người mới có tiềm năng về chiều hướng, về ý hướng. Tất cả giới sinh vật đều có tiềm năng đó. Nguyên tắc phát triển của chất hữu cơ không khác gì nguyên tắc phát triển tâm thần người ta. Cũng như một cái cây sinh ra hoa, cãi psyché tạo ra nhưng biểu tượng mộng mị nào cũng biểu lộ tiến trình ấy.

Bằng cách ấy, những sinh lực của bản năng ảnh hưởng đến sinh hoạt của ý thức bằng phương tiện giấc mơ (phải kể thêm những cái gọi là linh cảm, sự thôi thúc ngẫu nhiên, bất thần, ta không thể nào biết trước được). Ảnh hưởng ấy tốt hay xấu là tùy theo nội dung đích thực của tiềm thức. Nếu tiềm thức chứa đựng quá nhiều những yếu tố mà bình thường phải ở lãnh vực tri thức thì sự tác động của tiềm thức ắt là phải rối loạn và sai lệch. Có những ý tượng xuất hiện trong tiềm thức nhưng không phải là phát hiện của

những bản năng thật sự, chúng chỉ hiện diện và có tầm quan trọng tâm thần vì chúng bị xua đẩy vào tiềm thức do một trường hợp dồn nén hay vì người ta lười biếng không nghĩ tới nó nữa. Những ảnh tượng ấy bao vây cái psyché phi ý thức bình thường và làm xoắn vẹo những biểu tượng và những ý tượng chính yếu. Bởi vậy cho nên nhà phân tích phân tâm học muốn tìm nguyên do rối loạn tâm thần phải bắt đầu để người bệnh tự ý thú nhận và hiểu rõ điều mình yêu hay sợ.

VI
NÓI VỀ SIÊU TƯỢNG (ARCHÉTYPE) TRONG BIỂU TƯỢNG GIẤC MƠ

Tôi đã quan niệm rằng giấc mơ có nhiệm vụ đền bù. Lập thuyết như thế tất nhiên phải cho rằng giấc mơ là một hiện tượng tâm thần bình thường nhờ hiện tượng đó mà những phản ứng vô tâm hay những khích động ngẫu nhiên được truyền đến ý thức. Nhiều giấc mơ có thể giải thích bởi người nằm mơ, người nằm mơ vừa cung cấp những hội ý vừa cung cấp nội dung của hình ảnh giấc mơ để người ta căn cứ vào đấy mà thăm dò từng khía cạnh.

Phương pháp này thích hợp với những trường hợp thông thường, như một người thân thích, một người bạn kể cho họ nghe một giấc mơ nhân lúc nói chuyện. Nhưng khi là giấc mơ ám ảnh hay nặng về xúc cảm, thì hội ý riêng của

người nằm mơ đưa ra thường thường không đủ để giải thích thoả đáng. Trong những trường hợp ấy phải kể đến những yếu tố phi cá nhân, không thể rút ra từ những kinh nghiệm riêng của người nằm mơ. Những yếu tố đó tôi đã nói đến, và Freud gọi là "vết tích tối cổ", tức là những yếu tố tâm thần không thể cắt nghĩa được bằng một sự việc xảy ra trong đời sống của cá nhân, nó hình như bẩm sinh đã có, có từ nguyên thủy, nó là một thành phần trong gia tài tinh thần của nhân loại.

Cũng như thân thể người ta là một tập hợp đầy đủ những cơ thể, mỗi cơ thể là kết quả của một cuộc tiến hóa qua các thời kỳ tiền sử, ta phải nghĩ rằng tinh thần của ta cũng có một tổ chức tương tự như thế. Tinh thần cũng như thể chất của ta, không thể là một cái gì không có quá khứ, một "lịch sử" của nó. Và nói đến "lịch sử", tôi không muốn nói đến cái gì xây đắp bằng cách tham chiếu quá khứ một cách có ý thức, dùng phương tiện ngôn ngữ và những truyền thống văn hóa. Tôi muốn nói đến sự phát triển sinh vật (học), phi ý thức từ thời tiền sử, của trí khôn khi người còn ở thời kỳ bàn cổ, cái psyché còn gần với psyché của loài vật.

Cái psyché trong quá khứ xa thẳm ấy là nền móng của tinh thần người ta, cũng như cơ cấu thể chất của ta căn cứ vào những điểm phổ quát trong cơ cấu loài có vú. Con mắt nhà nghề của sinh vật học gia và giải phẫu học gia nhận thấy vết tích nguyên thủy của thân thể ta. Nhà khảo cứu có kinh nghiệm về việc thám hiểm cơ cấu tinh thần của loài người cũng vậy, họ có thể nhận ra những điểm tương đồng giữa những hình ảnh của tâm trạng con người cổ sơ và những ý niệm, thói tục, biểu tượng có ý nghĩa tập thể của họ, những chuyện thần thoại của họ.

Cũng như nhà sinh vật học cần đến khoa giải phẫu so

sánh, nhà tâm lý học không thể bỏ qua một khoa giải phẫu so sánh cái psyché. Nói một cách khác, người thực tế, không những nhà tâm lý học cần có đủ kinh nghiệm về giấc mơ và những sự kiện khác của hoạt động vô tâm, họ cần phải am hiểu thần thoại, hiểu theo nghĩa rộng nhất. Nếu họ không có kiến thức như thế, họ không thể nhận ra những điểm tương đồng cần phải biết. Thí dụ, họ không thể nhận ra điểm tương đồng giữa một trường hợp suy nhược thần kinh gọi là névrose compulsionnele và trường hợp cổ điển bị ma làm (possession démoniague), nếu họ không có kiến thức vững chắc về hai loại bệnh đó.

Quan điểm của tôi về "vết tích bàn cổ", cái mà tôi gọi là "siêu tượng" hay "hình ảnh nguyên thủy", vẫn thường bị bài bác bởi những người không có đủ kiến thức về khoa tâm lý giấc mơ, cũng như về thần thoại học. Người ta thường tưởng rằng danh từ "siêu tượng" chỉ những hình ảnh hay những ý tượng nhất định về thần thoại. Nhưng những hình ảnh và ý tượng thần thoại không khác gì những hình tượng do ý thức tạo ra: như vậy nếu cho rằng những cách hình dung sự vật khác như thế lại có thể di truyền được thì thật là phi lý.

Siêu tượng muốn nói đến cái khuynh hướng tạo ra những ý tượng như thế chứ không phải chính những ý tượng ấy; ý tượng ấy có thể khác nhau rất nhiều về chi tiết, nhưng vẫn giữ nguyên vẹn một ý chính yếu. Thí dụ có nhiều cách hình dung ra hai anh em thù địch nhau, nhưng ý vẫn thế. Những người chỉ trích tôi đã lầm lẫn khi cho rằng tôi muốn nói đến những cách hình dung sự vật có tính cách di truyền, họ loại bỏ khái niệm siêu tượng từ ý thức ta phát ra (hay ý thức đã thâu nhận được), thì chúng ta phải hiểu được chúng chứ việc gì mà đến nỗi kinh ngạc, đến nỗi không hiểu gì cả. Thực ra siêu tượng là một khuynh hướng bản năng cũng như

kích động bản năng làm cho chim biết làm tổ, kiến biết tổ chức thành đoàn thể.

Bây giờ xin xác định sự liên lạc giữa siêu tượng và bản năng. Cái chúng ta gọi là bản năng chỉ là một kích động sinh lý mà giác quan chúng ta cảm giác được. Nhưng những bản năng ấy cũng bộc lộ bằng những hình ảnh của giấc mơ, chúng thường biểu lộ bằng những hình ảnh có tính cách biểu tượng. Tôi gọi những cách biểu lộ ấy là siêu tượng. Ta không biết gì về nguồn gốc của chúng cả. Chúng xuất hiện vào bất cứ thời nào, bất cứ ở đâu trên khắp thế giới, cả ở những nơi không thể căn cứ vào sự di truyền từ đời này sang đời khác hay vào sự pha giống nhân những vụ di dân trong lịch sử để cắt nghĩa sự có mặt ấy.

Tôi còn nhớ nhiều người đến hỏi tôi vì không thể hiểu được chút nào giấc mơ của họ hay của con cái họ. Trong giấc mơ của họ xuất hiện những hình ảnh mà họ không thể tìm ra nguồn gốc trong ký ức, hay họ chắc chắn rằng họ đã không truyền lại cho con cái. Một vài người trong số những người ấy có học thức cao. Có cả những thầy thuốc trị bệnh thần kinh.

Tôi nhớ rõ một trường hợp, một giáo sư nọ bất thần thấy hiện ra một huyễn ảnh làm ông ta tưởng mình điên. Tôi lấy ra một cuốn sách đã có từ bốn trăm năm và đưa cho xem một bức họa cũ vẽ đúng vật mà ông ta thấy hiện ra: "không có ai bảo rằng ông điên cả, huyễn ảnh của ông đã có người thấy cách đây bốn trăm năm rồi". Ông ta biết rõ thì choáng váng ngồi phịch xuống ghế, nhưng trở lại bình thường.

Một người cũng là y sĩ trị bệnh thần kinh cho tôi biết một trường hợp rất quan trọng, một hôm ông ta mang lại cho tôi một cuốn sổ tay. Con gái ông mới mười tuổi đã tặng ông nhân dịp lễ Nô En. Trong cuốn sổ đứa bé ghi chép

những giấc mơ của nó hồi nó lên tám tuổi. Đó là những giấc mơ kỳ quái nhất mà tôi được biết, và tôi hiểu tại sao người cha đọc đến bị kinh ngạc đến như thế. Mặc dù lời lẽ con trẻ, hình ảnh giấc mơ kể lại cũng có vẻ gì siêu nhiên, hình ảnh giấc mơ thì người cha chịu không sao hiểu được nguồn gốc. Sau đây là những ý tượng chính:

1 - "Con vật độc ác", một con quái vật hình rắn có nhiều sừng, nó giết chết và ăn thịt tất cả các loài vật. Nhưng Thượng Đế xuất hiện ở bốn phương, thực ra là bốn ông thần làm cho những con vật chết kia sống lại.

2 - Một cuộc thăng thiên, người ta làm lễ, có múa mọi. Và một cuộc đi xuống địa ngục, ở đây có các thiên thần làm việc thiện.

3 - Một đám thú vật nhỏ làm đứa bé sợ hãi, đám thú vật lớn ra rất mau, sau cùng một con ăn thịt đứa bé.

4 - Một con chuột con bị sâu, rắn, cá và người xâm nhập vào nó, rồi con chuột trở thành người. Giấc mơ này tượng trưng cho bốn giai đoạn của nguồn gốc nhân loại.

5 - Một giọt nước hiện ra như trông qua kính hiển vi. Đứa trẻ trông thấy trong ấy có những cảnh cây. Như vậy là tượng trưng cho nguồn gốc trần gian.

6 - Một đứa trẻ cầm những hòn đất trong tay, nó lấy mảnh ném vào những người qua lại. Thế rồi những người qua lại trở nên độc ác.

7 - Một người đàn bà say rượu ngã xuống nước, bà ta trở nên thì hết say và trở nên lương thiện.

8 - Truyện xảy ra ở bên Mỹ, nhiều người nằm vào tổ kiến bị kiến đốt. Đứa trẻ kinh sợ, ngã xuống sông.

9 - Một bãi sa mạc trên cung trăng, đứa bé thụt xuống đất sâu quá, nó rớt xuống địa ngục.

10 - Đứa trẻ trông thấy một vật tròn sáng: nó sờ tay vào. Hơi bốc ra. Một người chạy đến giết nó.

11- Đứa trẻ mơ thấy nó đau ốm nặng. Bất thần chim chóc từ trong da thịt nó chui ra che lấp hẳn nó.

12 - Những đám ruồi che lấp mặt trời, mặt trăng và tinh tú, trừ một ngôi sao. Ngôi sao ấy rớt xuống đứa trẻ.

Trong bản nguyên tác tiếng Đức, giấc mơ nào cũng bắt đầu bằng mấy chữ quen dùng trong truyện cổ tích: "Ngày xưa có một...." Viết như thế đứa trẻ có ý coi mỗi giấc mơ như là một truyện thần tiên muốn kể cho cha nghe nhân dịp lễ Nô En. Người cha muốn thử dùng nội dung giấc mơ để giải thích giấc mơ đó, nhưng không giải thích nổi vì nội dung đó hình như không có gì là hội ý của riêng người nằm mơ.

Muốn cho rằng những giấc mơ ấy không phải là của một sự xếp đặt có ý thức, thì người ta phải biết rõ đứa trẻ để tin chắc rằng đứa trẻ thành thực. (Dù là tưởng tượng ra thì cũng rất khó hiểu). Trong trường hợp này, người cha tin rằng đứa bé nói đúng điều nó nằm mơ và tôi không cần phải nghi ngờ. Tôi cũng biết đứa bé, nhưng trước thời kỳ nó chép lại giấc mơ để tặng cha, bởi vậy tôi không có dịp hỏi gì về giấc mơ ấy. Nó sống ở ngoại quốc và chết vì bệnh thời khí sau ngày lễ Nô-en ấy.

Những giấc mơ của đứa bé có tính cách riêng biệt. Những ý chính có mầu sắc triết lý rõ rệt. Giấc mơ thứ nhất nói đến một con quái vật giết chết những con vật khác nhưng Thượng Đế làm phép thần cho chúng sống lại hết (sự tái tạo chung cực). Tại Tây Phương Ki-Tô giáo có nói đến điều ấy. Người ta tìm thấy trong sách truyền giáo của các môn đệ Ki Tô (Apôtus III, 21): Đấng Christ mà "trời phải giữ lại cho đến lúc phục sinh toàn thể thế giới". Các giáo sĩ Công

giáo, người Hy Lạp - thí dụ Origène - đã nhấn mạnh đến chung cục thì Đấng Cứu Thế sẽ lái lập thế gian cho đúng với tình trạng toàn thiện nguyên thủy. Nhưng theo thánh Matthieu (XVII, 11) thì đã có một phong thái Do Thái tối cổ theo đó Elie sẽ đến trước để tái lập thế gian. Ý niệm đó cũng có trong thiên thứ nhất Epêtre aux Corinthiens (XV, 22)." Bởi vì mọi người đều chết như Adam, cho nên mọi người đều sống lại trong đấng Christ".

Người ta có thể giả thiết rằng đứa bé đã lượm lặt ý tưởng ấy trong nền giáo dục tôn giáo. Nhưng giáo dục tôn giáo của nó rất sơ sài. Cha mẹ nó chính thức theo đạo Tin-lành nhưng thực ra họ chỉ biết Kinh-Thánh qua lời nói của người khác mà thôi. Khó lòng cho rằng người ta đã giảng giải cho đứa bé những hình ảnh về sự phục sinh khó hiểu như thế. Chắc chắn là cha nó chưa bao giờ nghe nói đến huyền tượng ấy.

Trong số 12 giấc mơ, có đến 9 giấc mơ nói về đề tài tận diệt và tái sinh. Không có đề tài nào tỏ ra có vết tích giáo dục hay ảnh hưởng Ki-tô-giáo đặc thù. Trái lại những đề tài ấy có liên lạc rất gần với những huyền tượng tối cổ. Sự liên lạc ấy được xác định trong cái gọi là "huyền tượng vũ trụ". (sự sáng tạo thế gian và loài người) ở trong giấc mơ thứ tư và thứ năm.

Sự liên lạc giữa cái chết và sự tái sinh A-dam và Ki Tô (chết và tái sinh), có nói đến trong thiên Epêtre aux Corinthiens (I, XV, 22) mà tôi vừa dẫn chứng. Ta phải để ý rằng ý niệm đấng Christ Cứu Thế là một cách diễn lại một sự tích tiền Thiên Chúa giáo, khá phổ biến trên khắp thế giới. Đó là sự tích người anh hùng cứu nhân độ thế, bị một con quỷ ăn thịt rồi tái sinh chiến thắng con quỷ. Sự tích ấy bắt nguồn ở đâu thì không ai biết. Chúng ta cũng không biết

làm cách nào để khảo sát. Điều ta có vẻ như biết chắc là thế hệ nào cũng quen thuộc với nó và hình như được thế hệ trước truyền lại cho. Thậm chí ta có thể không lầm lẫn mà giả thiết rằng sự tích đó bắt nguồn từ một thời kỳ mà người ta chưa biết rằng mình có một huyền tượng về người anh hùng, bởi vì họ chưa biết suy xét về điều họ nói. Người anh hùng đó là một siêu tượng đã có từ thượng cổ.

Những siêu tượng xuất phát từ đầu óc đứa trẻ có tầm quan trọng đặc biệt khi người ta biết chắc chắn rằng đứa trẻ không biết gì về những tục lệ liên quan đến siêu tượng đó. Trong trường hợp tôi nói đây, gia đình đứa con gái chỉ biết đạo Thiên Chúa ở bề ngoài. Khái niệm về Thiên Chúa giáo có thể tượng trưng bằng những ý niệm như Thượng Đế, thiên thần, thiên đường, địa ngục, thiện ác. Nhưng đứa bé diễn tả những ý ấy theo những phong thái hoàn toàn xa lạ với Thiên Chúa giáo.

Ta hãy xét giấc mơ thứ nhất. Thượng Đế được quan niệm là 4 vị thần từ "bốn phương" đến. Bốn phương nào? Giấc mơ không hề đả động đến một cái phòng, vả chăng căn phòng không hợp với cái gì là một quan niệm về càn khôn vũ trụ, có sự thể hiện của Đấng Chúa Tể. Khái niệm" tứ đại", sự quan trọng của con số 4 là một khái niệm lạ lùng, tuy nhiên nó đóng vai trò quan trọng trong nhiều tôn giáo và triết thuyết. Thiên Chúa giáo đã đem khái niệm Trinité[1] ra thay thế cho khái niệm tứ đại, chúng tôi có thể cho rằng đứa bé phải biết khái niệm Trinité. Nhưng trong một gia đình giai cấp trung lưu ngày nay ai có thể nghe nói đến khái niệm tứ đại với tính chất thần kỳ? Khái niệm ấy khá phổ biến đối với những người nghiên cứu triết lý thời Trung Cổ,

[1] Chúa trời ba ngôi.

những đã bị bỏ quên từ đầu thế kỷ thứ XVIII, và ít nhất từ hai trăm năm nay người ta đã quên hẳn. Đứa bé đã tìm ở đâu ra? Trong những ảo ảnh của Ezéchiel? Thiên Chúa giáo không hề hình dung Thượng Đế và các thiên thần tối cao.

Người ta cũng có thể đặt ra câu hỏi như thế về con rắn có nhiều sừng. Đành rằng trong Thánh Kinh người ta thấy có nhiều vật có sừng, thí dụ trong thiên sấm truyền Apocalypse. Những hình như những con vật đều là giống bốn chân tuy rằng chúa của chúng là con rồng (tiếng Hy Lạp, rồng là drakon, nghĩa là rắn). Con rắn có sừng xuất hiện trong khoa luyện kim La Tinh về thế kỷ thứ XVI, người ta nói đến con rắn quadrieornutus serpens, biểu tượng của thần Mercure đối chiếu với thần Trinité Thiên Chúa giáo. Nhưng khó lòng mà biết được nguồn gốc ấy. Theo sự hiểu biết của tôi chỉ có một nhà trứ tác biết tới mà thôi. Đứa trẻ này không có cách nào để biết được cả.

Trong giấc mơ thứ hai có một ý tượng chắc chắn là không thuộc về Thiên Chúa giáo và làm đảo lộn những giá trị đã hình thành, đó là điệu múa ngoại đạo của những người ở Thiên Đàng, thiên thần làm việc thiện dưới địa ngục. Vậy đứa bé đã tìm được ở đâu những khái niệm có ý nghĩa cách mạng xứng đáng với thần khí của Nietzsche như vậy?

Những câu hỏi ấy đưa đến một câu hỏi khác: Những giấc mơ đó có ảnh hưởng đền bù đến thế nào mà đứa bé đã cho làm quan trọng đến nỗi đem tặng cha làm quà Nô-En? Nếu những giấc mơ đó là của một ông thầy pháp trong một bộ lạc cổ sơ thì người ta có thể giả thiết rằng nó tượng trưng cho những hình thức triết lý về cái chết, về sự hồi sinh hay sự phục hồi chung cục. về nguồn gốc thế gian, sự sáng tạo ra loài người và tính cách tương đối của các giá trị. Nhưng nếu

chỉ đứng trên bình diện cá nhân thì sự giải thích những giấc mơ đó thật là khó khăn đến làm chán nản. Không thể chối cãi rằng giấc mơ có những hình ảnh tập thể, phần nào tương tự những điều đem dạy bảo thanh niên các bộ lạc cổ sơ lúc họ bước vào đời. Lúc ấy người ta dạy cho chúng biết Thượng Đế hay các thần linh, hay những loài vật đã sáng lập ra thế gian và loài người thế nào, sau sẽ về đâu, ý nghĩa cái chết thế nào? Chúng ta sống trong nền văn minh Thiên Chúa giáo, có khi nào chúng ta dạy dỗ con em như vậy không? Có, vào lúc tuổi thiếu niên. Nhưng phần nhiều người ta chỉ nghĩ đến những điều ấy khi đã già, khi đã gần chết.

Đối với đứa con gái thì có cả hai tình trạng ấy. Nó đến gần tuổi dậy thì, đồng thời cũng gần đến ngày chết (đứa bé chết cách sau đấy một năm). Trong những biểu tượng giấc mơ gần như không có gì báo cho biết là nó bắt đầu vào cuộc sống người lớn, nhưng trái lại, có nhiều điểm ngụ ý diệt thế và phục hồi chung cục. Thực ra, lần đầu tiên đọc những giấc mơ ấy tôi rất xao xuyến mà có cảm tưởng rằng sắp xảy ra một tai nạn không tránh được. Lý do là tôi luận ra rằng ý nghĩa tượng trưng của giấc mơ có tính cách đền bù đặc biệt. Thật trái với hết thảy những gì mà người là có thể chờ đợi ở tâm hồn một đứa bé trạc tuổi ấy.

Những giấc mơ đó cho ta biết một cạnh khía mới và rất hãi hùng của cái chết. Những hình ảnh thuộc loại ấy phải là của người già chỉ nhìn về đằng sau chứ không thể nào là của đứa trẻ bình thường chỉ nhìn về đằng trước. Bầu không khí ấy gợi đến câu phương ngôn cổ La Mã: đời người là giấc mộng ngắn ngủi chứ không phải sự vui sướng, sự bồng bột của tuổi niên thiếu. Đời sống của đứa bé này giống như một sự cúng dường tuổi thanh xuân như đã có thi sĩ từng ca ngợi. Kinh nghiệm cho chúng tôi biết rằng cái chết gần kề mà đứa

bé không ngờ đến đã phủ một bóng đen lên đời sống và mộng mị của nó. Cả đến bàn thờ của giáo đường Công giáo cũng có ý nghĩa một bên là nấm mồ, một bên là sự hồi sinh, nghĩa là sự biến đổi cái chết thành-sự sống bất diệt.

Đó là những ý tưởng mà giấc mơ gợi lên cho đứa bé. Những giấc mơ ấy là sự sửa soạn cho cái chết của đứa bé diễn tả bằng những truyện ngắn ngủn, tương tự truyện kể cho người thiếu niên trong bộ lạc cổ sơ lúc bước vào đời, hay cho các sa di theo đạo Thiền. Bức thông điệp không có sắc thái Thiên Chúa giáo nhưng có sắc thái tư tưởng cổ sơ. Hình như nó có nguồn gốc ở ngoài phong thái văn hóa lịch sử, nó bắt nguồn từ những yếu tố ấy từ thời tiền sử đã dùng để luận về đời sống và cái chết, những khái niệm tôn giáo và triết lý.

Ta có cảm tưởng như những biến cố chưa xảy ra đã phủ bóng đen lên đứa bé gợi lên những tư tưởng tuy bình thường êm ả nhưng vẫn diễn tả một biến cố tàn khốc sắp xảy đến hay có mật thiết với những biến cố ấy. Tuy rằng những ý tưởng ấy được biểu lộ dưới hình thức riêng biệt ít hay nhiều tính chất cá nhân, nhưng mô thức đại thể (schème général) có tính cách tập thể. Thời nào, ở đâu cũng có loại ý tưởng ấy; tùy theo bản năng của mỗi giống vật, nó khác biệt rất nhiều tuy rằng vẫn theo đuổi một mục đích chung. Chúng tôi không cho rằng mỗi con vật sinh ra đời tự tạo lấy những bản năng riêng biệt của nó như một điểm sở đắc của cá nhân và chúng tôi cũng không giả thiết rằng loài người sinh ra rồi sáng chế lấy cách xử kỷ tiếp vật của mình như một dấu hiệu riêng biệt của loài người. Cũng như bản năng, những mô thức tập thể (schème collectif) của tư tưởng loài người có tính cách di truyền, mới sinh ra đã có rồi. Những mô thức tập thể đó được lúc thuận tiện thì tác động tương tự nhau

chẳng ít thì nhiều, đối với tất cả mọi người. Những hiện tượng tâm tình từ đó xuất phát các loại tư tưởng đều tương tự nhau trên khắp thế giới. Chúng ta còn có thể nhận thấy ở loài súc vật, về phương diện tình cảm thì súc vật cũng hiểu nhau, dù rằng chúng thuộc về những loài khác nhau.

Nếu tính chất bẩm sinh của siêu tượng (archétypes) làm chúng ta ngạc nhiên thì chúng ta sẽ nói sao về sâu bọ, về tính chất phức tạp trong cơ năng cộng sinh của chúng? Bởi vì phần nhiều sâu bọ không biết cha mẹ nó là ai, nó không nhận được sự dạy dỗ của cha mẹ. Như vậy tại sao lại phải giả thiết rằng loài người là loài vật duy nhất không có bản năng đặc thù, hay giả thiết rằng cái psyché của loài người không còn dấu vết bàn cổ?

Dĩ nhiên, nếu người ta đồng nhất hóa cái psyché với lương tâm, người ta sẽ thấy ngay sự lầm lẫn vì như vậy loài người sinh ra với cái psyché trống rỗng, rồi sau này nó không chứa đựng cái gì khác những kinh nghiệm bản thân. Nhưng cái psyché là cái gì hơn cái lương tâm. Loài vật chỉ có một cái lương tâm giới hạn, nhưng nhiều phản ứng và khích động của nó tỏ ra nó có một cái psyché và những dân tộc cổ sơ làm nhiều việc mà họ không biết ý nghĩa.

Chúng ta sẽ nhận thấy hiện tượng đó vẫn xẩy ra cho chúng ta nếu chúng ta hỏi một người văn minh xem họ có biết gì về ý nghĩa thực sự của cây Nô-En hay cái trứng Pâques (lễ Phục Sinh). Thực ra người văn minh cũng làm nhiều việc mà không hiểu ý nghĩa. Thầy thuốc trị bệnh thường gặp những người vốn dĩ thông minh nhưng xử sự một cách kỳ dị, họ không biết họ nói gì hay làm gì. Họ bất thần có những cách cục ngu muội mà chính họ không thể cắt nghĩa được.

Thoạt kỳ thủy, những phản ứng và kích động có vẻ như

thuộc về bản chất thâm sâu riêng biệt của cá nhân, chúng ta không muốn để ý đến nữa và cho là một thái độ cá nhân. Nhưng thực ra những phản ứng và khích động đó căn cứ vào một hệ thống bản năng đã có sẵn, hệ thống đó luôn luôn hoạt động và xác định đặc tính của loài người. Nhiều hình thức tư tưởng, nhiều cử chỉ ai cũng hiểu được và rất nhiều thái độ đều phỏng theo một mô thức lập ra trước khi con người đạt tới trình độ biết suy tưởng. Người ta còn có thể cho rằng nguồn gốc xa xôi của khả năng suy tưởng riêng biệt của con người xuất phát từ những xúc động tâm tình mãnh liệt. Để làm sáng tỏ thuyết này ta hãy lấy một thí dụ: một người bàn cổ trong lúc giận giữ và thất vọng vì không bắt được con cá nào đã bóp cổ đứa con yêu của mình đến chết, rồi anh ta hối hận nhìn cái tử thi đứa nhỏ trong tay mà hối hận vô cùng. Người ấy có thể nhớ suốt đời phút đau khổ của mình.

Chúng ta không thể biết được rằng một kinh nghiệm như thế là nguyên nhân nguyên thủy thực sự của sự khai triển lương tâm loài người hay không. Nhưng chúng ta biết chắc chắn rằng một xúc động tâm tình tương tự thường rất cần để thức tỉnh người ta, làm cho họ để ý đến công việc họ làm. Đó là trường hợp một nhà quý phái Y Pha Nho thế kỷ XIII, tên là Raimond Lulle. Ông ta mất bao nhiêu công phu mới được một nàng nhận lời đến nơi hẹn. Cô nàng lẳng lặng cởi áo ra cho ông ta thấy rõ cái ung thư trên vú. Cuộc đời nhà quý phái thay đổi hẳn vì sự xúc động ấy. Ông ta trở thành một nhà thần học danh tiếng kiêm một nhà truyền giáo rất tài ba của giáo hội. Trong trường hợp thay đổi bất thần như thế, thường thường người ta có thể cho rằng một siêu tượng đã tác động từ lâu trong tiềm thức và đã khéo léo xếp đặt những cơ hội để gây ra cơn khủng hoảng.

Những kinh nghiệm trên đây hình như muốn chứng

minh rằng siêu tượng không có những hình tướng tĩnh. Đó là những yếu tố linh động biểu lộ bằng những kích động cũng ngẫu phát như bản năng. Có những giấc mơ có những huyễn ảnh hay ý tưởng bất thần hiện ra, mặc dầu tìm tòi cặn kẽ đến đâu cũng không ra nguyên nhân. Như vậy không phải là không có nguyên nhân. Nhưng nguyên nhân xa xôi quá, tối tăm quá, chúng ta không thể thấy được. Trong trường hợp ấy phải đợi lúc nào hiểu được giấc mơ và ý nghĩa của nó hoặc đợi một biến cố ở ngoài xảy đến và cắt nghĩa giấc mơ. Một chuyện xảy ra trong lúc nằm mơ, có thể còn thuộc về tương lai. Tiềm thức của ta và giấc mơ cũng bận tâm đến tương lai và những cái gì, có thể xảy đến trong tương lai, cũng như ý thức của ta vậy. Trên khắp thế giới, bấy lâu người ta tin rằng giấc mơ có nhiệm vụ chính yếu là báo trước cho biết tương lai. Thời Cổ và thời Trung cổ, giấc mơ đóng một vai trò trong việc xét đoán căn bệnh của lương y. Tôi có thể lấy một giấc mơ kim thời để xác nhận tính cách tiên liệu (hay tiền tri thức) trong một giấc mơ cũ do một người sống vào thế kỷ thứ II sau CN sưu tầm được, lên là Artémidore de Daldis. Một người nằm mơ thấy cha mình chết trong đống lửa một cái nhà đang cháy. Một thời gian sau, y chết vì bịnh phlegmon (sốt nóng), tôi cho là bệnh sưng phổi. Cũng là sự tình cờ, một người bạn y sĩ của tôi mắc một bệnh sốt nóng nặng, - một bệnh plegmon - đến phải thiệt mạng. Một người trước kia đã đến nhờ viên y sĩ ấy chữa bệnh, và không biết gì về căn bệnh của viên y sĩ, y nằm mơ thấy y sĩ chết trong một đống lửa lớn. Việc đó xảy ra vào lúc y sĩ mới vào bệnh viện, bệnh mới khởi phát. Người nằm mơ không biết gì cả, chỉ biết rằng y sĩ mắc bệnh, phải vào bệnh viện. Ba tuần lễ sau thì y sĩ chết.

Thí dụ trên đây cho biết rằng giấc mơ có thể có tính cách

tiên liệu, tiên đoán; người nào muốn giải thích giấc mơ phải kể đến khía cạnh ấy, nhất là khi giấc mơ có một ý nghĩ rõ ràng nhưng nội dung giấc mơ không đủ để cắt nghĩa. Một giấc mơ như thế hình như xuất hiện từ chỗ không, người ta tự hỏi không biết nguyên nhân của nó ở đâu?

Dĩ nhiên, nếu người ta biết sự việc xảy ra sau đó thì nguyên nhân ấy rõ ràng. Giấc mơ là bức thông điệp báo cho biết sự việc đó. Bởi vì, chỉ có ý thức của ta còn chưa biết mà thôi. Tiềm thức hình như đã biết trước và đã tìm lấy một kết luận đem biểu lộ trong giấc mơ. Hình như tiềm thức có khả năng quan sát sự việc và rút ra những kết luận cũng như ý thức vậy. Nó có thể xử dụng một vài sự kiện, dự đoán kết quả có thể có, chính vì chúng ta không ý thức được những sự kiện ấy.

Nhưng những tác động của tiềm thức trong trường hợp ấy đều ở ngoài vùng ý thức của ta. Sự nhận định này rất quan trọng. Sự phân tích theo cách lý luận là quyền năng của ý thức. Chúng ta tiến bành sự lý luận bằng cách tuyển lựa lấy những yếu tố phù hợp với lý trí và kiến thức của ta. Trái lại tiềm thức hình như dựa theo những khuynh hướng bản năng phát lộ bằng những hình thức ý tưởng riêng biệt của nó - nghĩa là bằng những siêu tượng. Nếu người ta bảo một y sĩ mô tả một chứng bệnh, ông ta sẽ dùng những lý niệm như "nhiễm độc" hay "sốt nóng". Giấc mơ diễn tả một cách thơ mộng hơn. Giấc mơ hình dung thể xác đau ốm của người ta là cái nhà, nóng sốt là lửa đốt cháy cái nhà ấy.

Như giấc mơ nói trên đây đã đã chứng minh, tiềm thức giải quyết tình trạng vẫn bằng phương thức đã dùng từ thời Artémidore. Tiềm thức có trực giác lý hội một cái gì ta không biết được và đặt vào vùng tác động của siêu tượng. Như vậy ta phải nghĩ rằng tinh thần siêu tượng đã thay thế

tư tưởng ý thức cách lý luận của ý thức để tìm lấy luận giải. Siêu tượng có sáng kiến riêng của nó và có sinh lực đặc thù của nó. Có siêu tượng dùng hình thức biểu tượng của nó để có thể suy diễn ra ý nghĩa và can thiệp vào một tình trạng nào đó bằng những kích động và những loại tư tưởng riêng biệt của nó. Vì phương diện ấy, nó tác động như những mặc cảm. Tự nó muốn đến đâu thì đến, không lường được, có khi nó chống đối lại những chủ ý của ta hay làm sai lệch đi, làm ta phải bối rối. Người ta có thể tri giác được sinh lực đặc thù của siêu tượng khi người ta có cơ hội xét định sức quyến rũ mà nó tạo ra cho ta. Hình như nó nguyền rủa, trù yểm ta cũng như những mặc cảm của ta vậy. Cũng như mặc cảm cá nhân, mặc cảm tập thể thuộc về siêu tượng cũng có một quá khứ. Nhưng mặc cảm cá nhân chỉ gây những ngang trái cho cá nhân, còn siêu tượng tạo ra những huyền tượng, những tôn giáo, những triết lý có ảnh hưởng đến một dân tộc, đến một thời đại và làm cho hiện ra một sắc thái riêng. Chúng tôi coi mặc cảm cá nhân là một cách đền bù thái độ của con người: thái độ ấy xuất phát từ tâm thức đơn phương và sai lệch (không ngụ ý đạo đức). Những huyền tượng có tính cách tôn giáo cũng vậy, có thể coi là một liều thuốc tinh thần chống lại những khổ đau và day dứt của kiếp sống như: đói khát, chiến tranh, bệnh tật, tử vong.

Thí dụ, huyền tượng anh hùng bao giờ cũng là một người có uy quyền rộng lớn, một người trời chiến thắng được điều ác, tượng trưng bởi rồng, rắn, quỷ quái, để cứu thoát dân chúng khỏi sự hủy diệt và tử vong. Tụng niệm kinh pháp, tế lễ, thờ phụng anh hùng với những nghi thức múa hát, đọc kinh, cúng dường làm cho người dự lễ có những xúc động thiêng liêng (như bị mê hoặc bởi tà thuật), con người khích động đến độ đồng nhất hóa mình với anh hùng.

Nếu chúng ta nhìn tình trạng ấy với con mắt người sùng đạo, ta có thể hiểu được tại sao người thường có thể quên được bất lực khốn cùng của mình mà có được khí phách siêu nhân loại ít ra trong chốc lát. Nhiều khi sự tin tưởng như thế nâng đỡ họ rất lâu và làm cho đời sống của họ có một phong độ nào đó. Nó có thể đem lại phong độ cho cả một dân tộc. Một thí dụ rất ý nghĩa là sự huyền bí Eleusis, sự huyền bí ấy cùng với lời Tiên Tri ở Delphes, diễn tả tính lý và tính thần Cổ Hy Lạp. Thiên Chúa giáo có uy thế và có tầm quan trọng to rộng hơn vì xây dựng trên sự huyền bí người trời của thời cổ. Sự huyền bí ấy bắt nguồn từ huyền tượng Osiris-Horus của nước Cổ Ai Cập.

Thường thường người ta nghĩ rằng vào một dịp nào đó trong thời tiền sử, những ý tưởng thần thoại nền tảng được sáng chế ra bởi một triết gia hay một nhà tiên tri, sau đó một dân tộc dễ tin và thiếu óc phê bình cứ thế tin theo mãi. Người ta cũng nói rằng một chuyện bày đặt của giáo hội tham quyền cố vị không có gì xác thực, đó chỉ là những chuyện huyền hoặc. Nhưng chữ sáng chế (inventer) bởi chữ La-tinh invenire mà ra, invenire nghĩa "tìm thấy" từ đó mà có thêm nghĩa "tìm thấy bằng cách tìm kiếm". Theo nghĩa thứ hai, chữ ấy cũng gợi lên một thứ trực giác về điều người ta sẽ tìm thấy.

Xin phép cho tôi trở lại những ý tưởng kỳ dị trong giấc mơ của đứa bé. Hình như không phải nó tìm kiếm mà thấy, vì nó đã phải ngạc nhiên vì tự dưng thấy. Những ý tưởng đó đến với nó như những truyện kỳ lạ và bất ngờ, có vẻ hay lắm nên nó mới đem tặng cha làm quà Nô-Ên. Đứa bé đã đi trở lên khá xa, đến thời kỳ thai nghén huyền bí Thiên Chúa giáo, thời kỳ mà sự phát sinh Chúa Trời còn lẫn lộn với bí

mật cây xanh muôn thuở mang ánh sáng xuống trần gian (trong giấc mơ thứ 5).

Tuy rằng có nhiều chứng tích lịch sử về liên lạc giữa đấng Christ và cái cây, nhưng cha mẹ đứa bé chắc phải bối rối nếu đứa bé hỏi tại sao lại lấy cây thông cắm nến để trang hoàng lễ Giáng Sinh. Chắc họ sẽ trả lời: "Thì đó là một tục lệ Thiên Chúa giáo!". Muốn trả lời đích xác hơn tất nhiên phải phân tích sâu rộng biểu tượng cổ thời về sự chết của thần linh, sự liên lạc với tục thờ phụng Đại Mẫu (Grande Mère), biểu tượng của Đại Mẫu chính là cái cây, ấy là chỉ nói đến một cạnh khía của một vấn đề rất phức tạp.

Chúng ta càng đi sâu vào nguồn gốc một hình ảnh tập thể (nói theo ngôn ngữ của tu sỹ, là một tín lý). chúng ta càng thấy chẳng chịt khôn cùng những mô thức siêu tượng, trước đây không ai để tâm suy nghĩ đến cả. Bởi vậy ngày nay chúng là biết nhiều về ý nghĩa tượng trưng của huyền tượng hơn hết cả những thế hệ trước. Thực ra người xưa không suy nghĩ về biểu tượng. Họ chỉ được nâng đỡ và khuyến khích bởi ý nghĩa của biểu tượng.

Để làm thí dụ, tôi xin đưa ra một kinh nghiệm khi tôi ở một bộ lạc núi Elgon, Phi Châu. Mỗi buổi sáng, từ lúc bình minh, họ ở trong nhà ra, họ nhổ hay thổi vào tay và giơ lên ánh nắng mặt trời ban sớm làm như dâng hơi thở hay nước miếng cho ông thần đang hiện lên ở chân trời, gọi là thần *mungu*. (Danh từ này thuộc ngôn ngữ *swahili*, họ dùng để cắt nghĩa một tục lệ, nó có nguồn gốc tận các đảo Nam Á Châu, đồng nghĩa với *mana*, hay *mulungu*. Những chữ ấy tương đương với nhau, ám chỉ một quyền lực rất nhiệm mầu ở khắp vạn vật, chúng ta gọi là thần linh. Đối với họ, chữ *mungu* tương đương với Thượng Đế hay Allah). Khi tôi hỏi họ ý nghĩa cử chỉ ấy tại sao họ lại làm thế, họ đều hết sức

kinh ngạc. Họ chỉ biết trả lời: "chúng tôi vẫn làm thế. Xưa nay vẫn làm thế khi mặt trời mọc". Tôi muốn kết luận rằng *mungu* là mặt Trời thì họ cả cười. Thực ra mặt trời không còn là *mungu* nữa khi đã ở trên chân trời. *Mungu* chỉ là mặt trời mọc mà thôi.

Chỉ có tôi hiểu rõ ý nghĩa việc làm của họ mà thôi, còn họ không biết tới, họ chỉ làm như vậy mà không suy nghĩa gì cả. Bởi vậy họ không thể giải thích được. Tôi kết luận rằng họ cúng dâng linh hồn cho thần *mungu*, hơi thở (là đời sống) và nước miếng có nghĩa là tính chất của linh hồn. Thổi hay nhổ vào cái gì có ảnh hưởng thiêng liêng, đấng Christ đã dùng nước miếng để chữa một người khỏi mù. Một thí dụ nữa: một người con hít lấy hơi thở của cha lúc cha chết để thu lấy linh hồn cha. Có lẽ những người Phi Châu ấy trong quá khứ xa xôi của họ vị tất cả đã biết rõ ý nghĩa tục lệ của họ. Tổ tiên của họ chắc còn biết ít hơn vì họ còn kém ý thức hơn về ý tượng của các tục lệ và còn suy nghĩ ít hơn về việc làm của họ. Nhân vật Faust của Goethe nói rất đúng: "Am Anfang war die Tat" (Khởi thủy là hành động). "Hành động" không bao giờ được "sáng chế" ra, người ta thực hiện hành động. Nhưng tư tưởng là một khám phá tương đối muộn màng của loài người. Con người hành động vì trước tiên họ bị thúc đẩy bởi những nguyên nhân mà họ không ý thức được. Mãi về sau này họ mới bắt đầu suy nghĩ vì những nguyên nhân thúc đẩy họ hành động. Hẳn là phải mất nhiều thời gian họ mới hiểu được sự phi lý này: chính họ thúc đẩy họ, vì trí khôn của họ chưa ý thức được một động lực nào ngoài động lực của chính mình.

Nghĩ rằng cái cây, con vật tự sáng chế ra nó sẽ làm cho ta tức cười. Thế mà có nhiều người cho rằng cái psyché hay tính thần tự nó là tác giả của nó. Thực ra trí khôn đạt được

trình độ ý thức ngày nay cũng không khác nào quả cây biến thành cái cây, không khác nào giống sauriens đã biến thành loài có vú. Cũng như nó đã tiến triển từ quá khứ xa xôi, trí khôn còn tiếp tục tiến triển nữa, chúng ta được thúc đẩy tiến tới bởi những động lực nội tại cũng như những khích động ngoại tại.

Những động lực nội tại có nguồn gốc sâu xa chứ không phải tự tâm thức, tâm thức cũng không thể kiểm soát được. Trong thần thoại cổ tích những động lực ấy được gọi là *mana*, ma quỷ hay thần linh hay ông trời. Ngày nay những động lực ấy vẫn còn tác động. Nếu những động lực ấy phù hợp với sở thích của ta, ta nói đến thần hứng, đến những nguồn khích động tốt đẹp và chúng ta tự hào rằng chúng ta là những người "thông minh". Nếu nhưng động lực ấy không thuận lợi, chúng ta tuyên bố rằng không may, rằng người ta ác cảm với mình hay sự đau khổ của ta có những nguyên do bệnh hoạn. Điều duy nhất chúng ta không chấp nhận được là chúng ta tuỳ thuộc những "quyền lực" ở ngoài ý muốn của ta. Tuy nhiên, gần đây người văn minh quả thực đã có nhiều ý chí và có thể tùy tiện xử dụng ý chí đó. Họ đã biết làm việc có hiệu quả không cần đến ca hát hay tiếng trống để tạo ra một trạng thái thôi miên. Người ta cũng có thể cầu kinh hàng ngày mong có sự giúp đỡ của thần linh. Người ta có thể làm cái gì họ đã lựa chọn bề ngoài. Người ta có thể biến đổi ý nghĩ thành hành động mà không gặp trở ngại, trong khi người cổ sơ trên mỗi bước đường còn bị ngăn cản bởi sự sợ hãi, bởi mê tín và những trở ngại vô hình khác. Mê tín của người thời đại có thể tóm tắt trong câu nói này: "muốn là có thể làm được".

Nhưng con người thời đại đã thiếu nhiều soát xét nội tâm khi họ có những tin tưởng đó. Họ không nhận thấy rằng

mặc dù có suy xét và suy xét có hiệu quả, họ vẫn bị chi phối bởi những uy lực mà họ không kiểm soát được. Quỷ thần của họ vẫn còn đó chưa đi đâu mất. Quỷ thần chỉ đổi ra tên khác mà thôi. Quỷ thần vẫn áp bức họ bằng những mối băn khoăn, những sự lo ngại mờ mịt, những biến chứng tâm lý, khiến họ cần dùng biết bao thuốc men, rượu, thuốc lá, đồ ăn và nhất là bằng sự tăng gia một số kinh khủng người suy nhược thần kinh.

VII
LINH HỒN LOÀI NGƯỜI

Cái mà tôi gọi là "cái tâm con người văn minh" không ngừng lìa xa những bản năng chính yếu. Nhưng những bản năng ấy không phải vì thế mà biến mất. Bản năng chỉ mất liên lạc với ý thức cho nên nó phải tự xác định sự hiện hữu của nó một cách gián tiếp. Nó có thể bộc lộ qua những triệu chứng sinh lý, trong trường hợp suy nhược thần kinh, hay có thể bộc lộ qua những điệu bộ gắt gỏng không thể cắt nghĩa được, những lúc bất thần quên mất điều muốn nói, vật muốn tìm, những câu nói lỡ lời. Người ta vẫn thích cho rằng mình làm chủ được linh hồn của mình. Nhưng nếu họ còn không tự chủ được sự nóng giận và sự xúc động hay không biết rằng yếu tố phi ý thức vẫn có nhiều cách để xen vào dự định và quyết định của họ, thì hẳn là họ chưa làm chủ được mình. Chính những siêu tượng vẫn sống độc lập trong ta đã sinh ra những yếu tố phi ý thức ấy. Con người ngày nay muốn

giấu diếm sự chia rẽ bản năng với tâm thức bằng cách ngăn cách hai thành phần đó. Những khía cạnh của cuộc sống bên ngoài xếp riêng ra một ngăn, những khía cạnh của tính tình họ xếp riêng ngăn khác, không bao giờ để cho hai phần đó được đối chứng với nhau.

Để nêu ra một thí dụ về cái "tâm lý ngăn cách" ấy tôi xin kể chuyện sau đây: một người nghiện rượu dự vào một phong trào tôn giáo. Y được các tín đồ lôi cuốn nên quên được thói uống rượu. Người ta cho rằng y đã được Chúa làm phép là chữa khỏi và giới thiệu y với công chúng là một bằng chứng của ân xưng thượng đế, của sự hiệu lực của tổ chức tôn giáo. Nhưng sau vài tuần lễ công khai thú nhận như thế, sự mới lạ ấy không còn gì hấp dẫn nữa, y lại nghĩ rằng uống lại một vài ly rượu mạnh cũng không hại gì. Thế là y trở lại uống rượu. Nhưng lần này thì tổ chức "làm việc thiện" kết luận là một trường hợp "bệnh" và không thuận tiện để trời can thiệp. Rồi họ đưa anh chàng vào bệnh viện để thầy thuốc làm được việc hơn thầy lang trên Thiên Đình.

Đó là một cạnh khía của tâm hồn con người "trí thức" ngày nay đáng để ta suy ngẫm vì nó biểu lộ sự gián đoạn và sự xáo trộn tâm lý đến độ đáng lo ngại.

Nếu chúng ta tạm coi nhân loại là một người, chúng ta sẽ thấy loài người như một người bị lôi cuốn bởi những mãnh lực ở ngoài tầm ý thức của họ. Loài người cũng vậy loài người thích xếp một số vấn đề của họ vào những ngăn kéo riêng biệt. Đó chính là lý do làm ta phải hết sức thận trọng với những việc ta đang làm, bởi vì ngày nay nhân loại đang bị đe dọa bởi những sự nguy hiểm chính họ tạo ra mà càng ngày họ càng không kiểm soát được.

Có thể nói rằng thế giới của chúng ta bị ngăn cách như tâm thần một người suy nhược thần kinh, bức màn sắt

tượng trưng cho đường phân ranh. Người tây phương biết rõ cái "ý chí cương cường" rất hung hãn của các nước theo xã hội chủ nghĩa nên buộc lòng phải dùng những phương pháp tự vệ rất kỳ dị. Nhưng đồng thời họ cũng tự khen cái đức của mình, cái thiện ý của mình. Cái họ không nhìn thấy là những tật xấu của họ trên trường bang giao quốc tế, họ đem giấu dưới cái mặt nạ nền nếp thanh nhã, những tật xấu của họ; phe cộng sản không nề hà gì ném trả vào mặt họ những cái xấu xa ấy. Tây Phương vẫn tha thứ một cách kín đáo và hơi e thẹn sự dối trá trên trường ngoại giao, sự lừa đảo cố ý, sự đe dọa có che đậy, ngày nay phe cộng sản công nhiên đem những món ấy đối xử với họ thật hậu hĩ, tạo ra cho ta những cái "nút" xuy nhược thần kinh. Đó là bộ mặt nhăn nhó xấu xa của mình mà người Tây Phương trông thấy đang cau có ở bên kia bức màn sắt.

Tình trạng ấy giải thích được cảm tưởng bất lực đang hành hạ biết bao người trong xã hội Tây Phương. Họ bắt đầu hiểu rằng những khó khăn của họ nguyên do bởi những vấn đề nội tâm mà ra; đối phó lại bằng cách sản xuất nhiều võ khí nguyên tử hay thi đua kinh tế không có mấy hiệu lực, bởi vì đó là những phương tiện giống như con dao hai lưỡi. Ngày nay, trong chúng ta có nhiều người hiểu rằng liều thuốc tinh thần sẽ có hiệu quả hơn vì nó có thể tạo ra tình trạng bất khả xâm phạm về tâm thần để tránh khỏi sự nhiễm độc mỗi ngày một trầm trọng thêm.

Tất cả cái gì người ta đã làm đến ngày nay có rất ít kết quả, tình trạng sẽ như thế mãi mãi nếu ta không làm hơn để cố gắng hiểu rằng kẻ khác đã phản chiếu cạnh khía tối tăm sa đọa của bản chất ta. Nếu chúng ta có thể thấy rõ cạnh khía sa đọa tối tăm ấy chúng ta sẽ khỏi nhiễm độc tinh thần. Trong tình trạng ngày nay, chúng ta mở cửa cho

sự nhiễm độc bởi vì thực ra chúng ta cũng làm y như họ. Nhưng chúng ta còn thêm bất lợi vì không muốn thấy, không muốn hiểu ý nghĩa bất chính của việc làm dưới bề ngoài lương thiện.

Thế giới C.S. có một thần tượng vĩ đại (chúng ta gọi là ảo tưởng với hy vọng tiêu hủy được nó bằng khả năng suy xét cao minh của ta). Thần tượng đó là giấc mộng một thời đại Hoàng Kim (hay Thiên Đàng), thần thánh hóa bởi niềm hy vọng muôn thuở; ai nấy đều dư dật, một lãnh tụ cao minh và công bằng ngự trị trên một bầy con nít. Siêu tượng mãnh liệt ấy ám ảnh thế giới C.S. dưới hình thức ngây ngô nhất, nhưng nó không thể tiêu tan được nếu chúng ta còn đem lập trường cao minh của chúng ta ra chống đối họ. Chúng ta cũng vậy, cái ngây ngô của chúng ta thuận lợi cho họ, bởi vì văn minh Tây phương cũng bị chi phối bởi hình thức khác của thần thoại ấy. Chúng ta cũng có những thành kiến, những hy vọng, những đợi chờ như thế mà ta không ngờ. Chúng ta cũng tin tưởng Quốc Gia Thiên Hựu, hòa bình thế giới, sự bình đẳng cho cả mọi người, những quyền lợi vĩnh cửu sự công bình, chân lý và Thiên Đường ở Trần Gian.

Sự thật đáng buồn là đời sống thực tế của người đời là một tập hợp những mâu thuẫn: ngày và đêm, sinh và tử, sướng và khổ, thiện và ác.

Chúng là cũng không biết chắc có khi nào một yếu tố thắng được yếu tố tương nghịch với nó, thiện thắng ác, vui sướng thắng buồn khổ: Cuộc đời là một bãi chiến trường. Ngày xưa đã thế, ngày sau cũng vẫn thế. Nếu không như thế thì cuộc đời ngưng lại.

Chính vì sự xung đột trong nội tâm con người mà những người Công giáo thứ nhất ước mong chóng diệt thế, người Phật Giáo muốn diệt dục, diệt hết mọi tưởng vọng thế phàm.

Những câu trả lời chính yếu như vậy chỉ là một cách tự vẫn nếu không kèm theo những tư tưởng và hành động đạo đức, nếu không kèm theo tinh thần riêng biệt tượng trưng cho thực chất của hai tôn giáo ấy để cải biến phần nào thái độ hoàn toàn từ khước cuộc đời.

Tôi xin nhấn mạnh điểm này vì ở thời đại chúng ta, hàng triệu người không tin tưởng một tôn giáo nào cả. Họ cũng không hiểu tôn giáo của họ. Nếu mọi việc đều trôi chảy không cần tôn giáo, họ không thấy ảnh hưởng gì nhưng gặp sự đau khổ bấy giờ mới sinh tai biến. Người ta bắt đầu tìm một lối thoát, suy ngẫm về ý nghĩa cuộc đời, về những kinh nghiệm đau thương đã từng trải.

Theo kinh nghiện của tôi, tôi thấy khách hàng của một y sĩ phân tâm học thường thường là người Do Thái và người Tân Giáo nhiều hơn người Công Giáo. Sự kiện đó rất ý nghĩa. Dĩ nhiên phải như vậy vì Giáo Hội Ki-Tô giáo vẫn còn chú trọng đến linh hồn lành mạnh. Nhưng ở thời đại khoa học này có khi người ta còn hỏi ông thầy những câu ngày trước thuộc thẩm quyền của các nhà thần học. Người ta có cảm tưởng rằng cuộc đời sẽ khác hẳn nếu họ có thể tin tưởng thực sự là cuộc đời có một ý nghĩa, tin tưởng Thượng Đế và đời sống vĩnh viễn cho kiếp sau. Quái tượng hãi hùng về cái chết gần kề thường gợi ra những tư tưởng như thế. Từ thuở ban sơ người ta đã biết luận về một Đấng Tối Cao (một hay nhiều) và một thế giới bên kia. Chỉ có ngày nay người ta mới tưởng rằng mình có thể tự miễn những ý tượng ấy.

Người ta cho rằng những ý tưởng ấy không đúng chỉ vì chúng ta không thể tìm thấy ngai vàng Thượng Đế bằng một cái vô tuyến viễn kính hay biết chắc rằng cha mẹ thân yêu của mình còn sống ở thế giới bên kia. Tôi thì tôi cho rằng những ý tưởng đó không đủ xác thực, bởi vì nó thuộc về

những tin tưởng của loài người từ thời tiền sử và tái hiện trong tâm tưởng ta chỉ nhân một kích động nhỏ.

Con người ngày nay có thể xác định là mình không cần những sự kiện đó và viện lẽ rằng không có bằng chứng khoa học. Vào lúc khác họ lại phàn nàn rằng mình mất tin tưởng: Thượng Đế ở trên khả năng hiểu biết của con người, không có gì minh chứng sự sống bất diệt ở thế giới bên kia; đã là sự kiện bất khả tri giác, bất khả tri luận thì việc gì mà bận tâm tìm bằng chứng? Dù rằng với lý trí ta không nhận thấy đồ ăn của ta cần có muối, nhưng ta vẫn hưởng sự ích lợi của việc dùng muối với đồ ăn. Mặc dù người ta cãi rằng dùng muối chỉ là thói quen ăn thấy ngon miệng hay chỉ là một sự tin tưởng hão huyền, nhưng muối vẫn giúp cho chúng ta được khỏe mạnh. Tại sao chúng ta lại cấm đoán những tin tưởng nâng đỡ chúng ta trong những lúc tâm thần khủng hoảng và đem lại ý nghĩa cho đời sống? Và ta bằng cứ vào đâu mà bảo rằng những tin tưởng ấy không đúng? Chắc có nhiều người tán thưởng tôi nếu tôi tuyên bố không chút ngần ngại rằng những ý tưởng ấy chỉ là những ảo tưởng. Điều mà họ không nghĩ đến là lời tuyên bố như thế cũng không thể chứng minh được như lời tuyên bố trái ngược hẳn lại. Chúng ta hoàn toàn tự do để lựa chọn quan điểm của ta: dù sao thì sự quyết định của ta cũng võ đoán.

Tuy nhiên, có một lý do chỉ căn cứ vào kinh nghiệm nhưng rất quan trọng khiến cho chúng ta chấp nhận những ý tưởng không thể chứng minh được. Đó là phương diện hữu ích của những ý tưởng ấy, con người cần có những ý niệm đại quát và những tin tưởng để thấy cuộc đời có ý nghĩa và để tìm chỗ đứng trong vũ trụ. Họ có thể chịu đựng cuộc thử thách kinh khủng nếu họ nghĩ rằng việc làm của họ có ý

nghĩa. Nhưng họ ngã lòng nếu đã đau khổ lại còn nghe theo lời nói của một thằng xuẩn ngốc.

Vai trò của biểu tượng tôn giáo là đem lại ý nghĩa cho kiếp sống. Người Da Đỏ Pueblos tưởng mình là con Mặt Trời, sự tin tưởng ấy đem lại cho đời sống họ một chiều hướng (và một mục tiêu) vượt lên trên cuộc sống hữu hạn rất xa. Cá nhân họ tìm được chỗ nẩy nở và họ có thể đạt tới mức độ sung mãn của đời sống cá nhân. Đời sống của họ thỏa mãn hơn hẳn đời sống của con người văn minh chúng ta, con người văn minh biết rằng mình không bằng con số không (họ sẽ còn như thế) đời sống mình không có ý nghĩa tâm linh.

Chính vì con người cảm thấy đời sống của mình có ý nghĩa cao hơn sự sinh hoạt hàng ngày cho nên họ có thể vượt lên trên cuộc sinh hoạt biến con người thành cái máy kiếm tiền và tiêu tiền. Nếu ý nghĩa ấy khiếm khuyết họ sẽ thấy mình khổ sở đoạ lạc. Nếu Saint Paul tin chắc mình chỉ là anh thợ dệt rong không có gì hơn, hẳn là ông không thể có địa vị như thế. Đời sống chân thực của ông, đời sống có ý nghĩa của ông đặt trên sự tin tưởng mình là thông sứ của Đấng Tối Cao. Người ta có thể cho ông là tự cao tự đại, nhưng điều ấy có giá trị gì trước Lịch Sử và sự phê phán của thế hệ sau. Thần tượng ngự trị trên đời ông đã làm cho ông có cái gì hơn một người thợ dệt nhiều.

Tuy nhiên một thần tượng xây dựng trên những biểu tượng như thế không phải do tâm thức người ta tạo ra. Nó xảy ra cũng như một biến cố. Không phải con người Jésus tạo ra huyền tượng người-trời. Huyền tượng ấy có từ trước khi ngài sinh ra hàng mấy thế kỷ. Chính ngài đã bị huyền tượng ấy chiếm cứ, nó đưa ngài lên trên cuộc sống eo hẹp của một người thợ mộc ở Nazareth.

Huyền tượng có nguồn gốc xa xôi, từ thuở có những người thái cổ biết kể truyện họ kể lại giấc mơ của họ và trí tưởng tượng của họ có mãnh lực gây xúc động sâu xa cho người nghe. Những người kể truyện ấy không khác nào những người mà sau này người ta gọi là thi sĩ và triết gia. Người kể truyện thời thái cổ không tìm hiểu nguồn gốc truyện tưởng tượng của mình. Mãi về sau này người ta mới bắt đầu tự hỏi truyện kể đã bắt nguồn từ đâu. Nhưng trong cái xứ mà bây giờ chúng ta gọi là Cổ Hy Lạp, đã có những khối óc khá thông minh để cho rằng những truyện thiên thần chỉ là một cách phóng đại đời sống thực sự của vua chúa và lãnh tụ đã chết chôn dưới đất và truyền lại theo một tục lệ còn cổ sơ. Ở thời ấy người ta đã hiểu rằng huyền tượng xa sự thực quả không thể hiểu theo ý nghĩa bề ngoài. Họ bèn có ý diễn lại thành hình thức khả dĩ để cho mọi người đều hiểu được. Đến một thời kỳ gần đây chúng ta lại thấy người ta làm như vậy đối với những biểu tượng của giấc mơ. Bấy giờ khoa tâm lý học đang còn ở thời kỳ phôi thai, nhưng người ta đã nhận thấy trong giấc mơ có tầm quan trọng. Nhưng cũng như người Hy Lạp đã tin rằng huyền tượng của họ chỉ là sự bóp méo lịch sử (quan sát một cách "bình thường", hợp lý), một vài người đi tiền phong vì tâm lý học đã kết luận rằng ý nghĩa của giấc mơ không phải ý nghĩa bề ngoài nó cho ta thấy. Hình ảnh và biểu tượng trong giấc mơ chỉ được coi là những hình thức kỳ dị của những tâm tình dồn nén hiện ra trong tâm thức. Vậy là người ta nhất định cho rằng giấc mơ có ý nghĩa khác hẳn hình thức bề ngoài cái nội dung của nó.

Tôi đã nói ở trên rằng tôi phải gạt bỏ ý kiến ấy và tôi trở lại nghiên cứu cả hình thức lẫn nội dung của giấc mơ. Tại sao giấc mơ lại phải có ý nghĩa gì khác các nội dung của nó?

Trong thiên nhiên có cái gì lại không phải là chính nó chăng? Giấc mơ là một hiện tượng bình thường và tự nhiên. Sách Talmud[1] còn nói rằng: "Giấc mơ chính là sự giải thích của nó". Sở dĩ có sự lẫn lộn là vì nội dung của giấc mơ chỉ là những biểu tượng như vậy có rất nhiều nghĩa. Nhưng biểu tượng chỉ dẫn cho ta những ngõ ngách khác hẳn những ngõ ngách của tâm thức vẫn thường dùng, nó bảo ta phải chú trọng vào những cái gì thuộc về tiềm thức của ta hay ta không ý thức được hẳn.

Đối với người có óc khoa học, những hiện tượng như ý nghĩa biểu tượng làm cho họ bi quan vì họ không thể trình bầy sao cho thỏa mãn lý trí và lý luận của ta được. Sự khó khăn đã bắt đầu có từ những hiện tượng xúc động mà tâm lý học gia không thể cố gắng cách nào để định nghĩa dứt khoát. Trong cả hai trường hợp trên đây vẫn là sự khó khăn gây ra vì nó có sự tham gia của tiềm thức.

Tôi biết rõ quan điểm của người có óc khoa học nên tôi hiểu rằng thật là khổ tâm khi phải khảo sát những điều mình không nắm chắc được hay không ý niệm được hẳn hoi. Trong trường hợp này, người ta bực mình vì sự việc rành rành ra đó mà không thể trình bầy cho ra vẻ "tri thức". Muốn trình bày, phải hiểu rõ đời sống con người, vì đời sống tạo ra những xúc động và những biểu tượng.

Nhà tâm lý học cổ điển được tự do để từ chối không kể đến hiện tượng xúc động hay ý niệm về tiềm thức. Tuy thế nhưng vẫn có những điều mà thầy thuốc trị bệnh bắt buộc mình phải chú ý đến. Bởi vì những xung đột tâm tính và sự can thiệp của tiềm thức là những sự kiện họ luôn luôn phải kể đến trong sự tìm tòi khoa học. Khi chữa cho một người họ

---

[1] Chép kinh điển của người Do Thái.

gặp những hiện tượng phi lý như thế, nó không chịu để cho người ta phân tích nó, nó không để ý đến khả năng của người ta có thể trình bày cho có nghĩa lý hay không. Như vậy ta không lạ gì rằng những người không có chút kinh nghiệm trị bệnh nào khó lòng mà hiểu được chút gì khi tâm lý học không còn là việc tìm tòi của bác học trong phòng thí nghiệm mà tâm lý học liên hệ trực tiếp đến những việc phiền toái của cuộc sống thực sự. Tập bắn bia không có gì đáng ví với cuộc pháo kích nơi chiến trường; thầy thuốc phải đối phó với những tai họa của cuộc chiến tranh thật sự. Ông phải đối phó với những sự thực tâm thần dù rằng ông không có định nghĩa khoa học nào phù hợp với sự thực ấy. Bởi vậy cho nên không có cuốn sách nào có thể dạy cho biết tâm lý. Người ta chỉ có thể học bằng kinh nghiệm cụ thể. Chúng ta có thể hiểu rõ rằng khi suy xét về một vài biểu tượng rất quen thuộc.

Thí dụ biểu tượng thập tự của Thiên Chúa giáo có rất nhiều ý nghĩa, nhiều khía cạnh gợi lên nhiều cảm xúc; nhưng một chữ thập tự ở sau một tên người chỉ có nghĩa là người ấy đã chết. Cái dương vật là một biểu tượng phổ biến trong tôn giáo Ấn Độ, nhưng một đứa trẻ vẽ nó lên tường, thì đó chỉ là nó chú ý đến bộ phận sinh dục của nó. Những ám ảnh lúc tuổi thơ và lúc thiếu thời thường vẫn còn ám ảnh mãi người ta khi lớn tuổi, vì vậy nhiều giấc mơ đương nhiên ám chỉ tình dục. Nếu không hiểu như thế thì thật là phi lý. Nhưng khi một người thợ điện nói đến cắm phít điện (tượng trưng cho bộ sinh dục đực) và lỗ cung cấp điện (tượng trưng cho bộ sinh dực cái) ta không thể điên rồ mà bảo rằng người ấy hành động dưới sự ám ảnh của lúc thiếu thời. Anh ta chỉ dùng những danh từ nghề nghiệp một cách lý thú ý vị mà thôi. Khi một người Ấn Độ trí thức nói đến *Lingam* (dương

vật tượng trưng cho thần Siva trong thần thoại Ấn Độ) chúng ta hiểu rằng họ gợi đến những điều mà chúng ta không bao giờ thấy ăn nhập gì với cái dương vật. Cái *Lingam* hẳn là không phải một ngụ ý bỉ ổi, cũng như chữ thập không phải chỉ là tiêu biểu một người đã chết. Tùy theo trình độ hiểu biết của người nằm mơ mà một hình ảnh như thế có ý nghĩa khác nhau.

VIII
VAI TRÒ CỦA BIỂU TƯỢNG

Khi nhà phân tâm học chú trọng đến biểu tượng, trước hết họ khảo sát những biểu tượng tự nhiên, đối chiếu với biểu tượng "văn hóa". Loại thứ nhất thoát thai từ nội dung phi ý thức của cái psyché, như thế nó biến đổi ra biết bao nhiêu hình ảnh có tính cách biểu tượng chính yếu khác. Tuy nhiên, trong nhiều trường hợp, người ta có thể tìm thấy nguồn cội tối sơ của chúng, nghĩa là những ý nghĩ và hình ảnh tìm thấy ở các xã hội tối sơ. Còn như biểu tượng văn hóa là những biểu tượng dùng để diễn tả những "chân lý vĩnh cửu". Những biểu tượng này đã nhiều lần thay đổi, có thể do một tiến trình cấu tạo có ý thức, và trở thành những hình ảnh tập thể được các xã hội văn minh chấp nhận.

Tuy nhiên những biểu tượng văn hóa vẫn giữ phần lớn tính chất huyền nhiệm nguyên thủy làm say mê quyến rũ. Người ta biết rằng nó có thể gây ra cho một số người những

phản ứng tâm tình sâu xa, nhờ sinh lực tâm thần của nó, nó tác động gần như những thành kiến. Đó là một yếu tố mà nhà tâm lý học phải kể đến. Thật là ngu muội mà bỏ qua chỉ vì lý do xét về phương diện duy lý nó có vẻ phi lý và không dính dáng gì đến vấn đề. Những yếu tố đó là một thành phần quan trọng của cơ cấu tâm thần và đóng một vai trò chính yếu trong sự xây dựng xã hội loài người. Ta không thể tước bỏ đi mà không làm mất một phần hệ trọng. Một khi bị bỏ quên hay dồn nén, sinh lực đặc thù của những yếu tố ấy biến vào trong tiềm thức và gây ra những hậu quả không thể lường được. Bởi vì sinh lực tâm thần không dùng đến sẽ làm thức tỉnh hay tăng cường những khuynh hướng bản năng trong tiềm thức, những khuynh hướng ấy không được phép bộc lộ hay ít ra chưa bao giờ được phép hiện hữu trong ý thức mà không bị bóp nghẹt. Những khuynh hướng ấy hợp lại thành một cái "bóng mờ" của tâm trí ta, nó luôn luôn có mặt và có cơ phá hại. Cả đến những khuynh hướng có thể gây ảnh hưởng tốt trong một vài trường hợp, cũng trở thành ác quỷ nếu chúng bị dồn nén. Vì thế cho nên ta hiểu rằng những người suy tưởng có quân bình rất sợ cái tiềm thức, lại sợ thêm cả tâm lý học.

Thế kỷ này đã cho có dịp ước lượng những tai họa sắp đến khi chúng ta đã mở cái cửa thế giới bí mật âm u.

Những biến cố khủng khiếp đã làm đảo lộn thế giới ngày nay, trong những năm sống vô tư vô lự khoảng đầu thế kỷ này không ai có thể tưởng tượng ra được. Và từ đấy thế giới trở thành điên dại. Không những nước Đức văn minh là thế còn bộc lộ tính hung hãn dã man trong người họ, mà tính man rợ đó còn thống trị cả người Nga, rồi Châu Phi cũng bốc lửa. Ta không lạ gì Âu Châu phải lo ngại.

Con người ngày nay không hiểu rằng quan niệm duy lý đã làm cho họ chịu ảnh hưởng khốc liệt của thế giới bí hiểm âm u trong thâm tâm họ (vì nó làm cho họ mất hẳn khả năng phản ứng trước những biểu tượng và ý tưởng huyền bí). Họ thoát được hay ít ra tưởng rằng mình thoát được mê tín dị đoan, nhưng đồng thời họ cũng mất những giá trị tâm linh đến mức độ đáng lo ngại. Truyền thống đạo đức và tâm linh đều tan rã, họ phải trả giá sự suy sụp ấy bằng sự hỗn loạn và sự phân tán lan tràn khắp thế giới.

Các nhà nhân loại học thường mô tả tình trạng xáo trộn xẩy ra cho những xã hội bán khai khi những giá trị tâm linh tan rã vì sự xâm lấn của nền văn minh hiện kim. Người trong những xã hội ấy mất ý hướng cuộc sống của họ, những tổ chức xã hội tan rã và đời sống tính thần của cá nhân cũng tan rã. Ngày nay chúng ta cũng đang ở trong tình trạng ấy. Nhưng chưa bao giờ chúng ta hiểu thật sự tình trạng suy vong của chúng ta, bởi vì những người hướng dẫn tâm linh chúng ta chỉ chăm lo bảo vệ đạo pháp tôn giáo mà không chịu tìm hiểu tính chất bí hiểm của biểu tượng tôn giáo. Theo ý tôi, tín ngưỡng không hề làm cho người là mất suy xét (khí giới hữu hiệu nhất của loài người); nhưng khốn thay, nhiều người tin đạo hình như sợ hãi khoa học (trong trường hợp này là khoa tâm lý học), đến nỗi họ mù tịt không biết gì về những động lực tâm thần huyền nhiệm đã bấy lâu chi phối vận mệnh người đời. Chúng ta đã làm cho sự vật mất hết bí hiểm và huyền nhiệm: chúng ta không còn thấy cái gì thiêng liêng nữa.

Từ một thời kỳ đã xa hơn, khi những ý niệm phi ý thức còn có đường tiếp xúc với tâm thức thì tâm thức còn hội nhập cả hai phần đó thành một tập hợp tâm thần nhất trí. Nhưng

con người văn minh ngày nay không thể làm thế được nữa. Trí khôn "sáng suốt" của họ tự cấm đoán họ phương tiện thâu nạp phần đóng góp của bản năng và tiềm thức. Những phương tiện ấy chính là những biểu tượng huyền nhiệm mà mọi người đều cho là có tính chất thiêng liêng.

Thí dụ ngày nay chúng ta nói đến "vật chất", chúng ta mô tả đặc tính của vật chất. Chúng ta thực nghiệm trong phòng thí nghiệm để chứng minh một vài khía cạnh của vật chất. Nhưng danh từ vật chất vẫn là một ý niệm hoàn toàn khô khan phi nhân tính và thuộc về lãnh vực trí thức, không có âm hưởng vang dội gì trong tâm thần ta cả. Khác hẳn hình ảnh cổ xưa của vật chất là Grande Mère[1] có thể diễn tả sâu xa ý nghĩa tâm tình của Đất Mẹ. Cũng như thế, cái gì ngày xưa gọi là "tesprit" (tinh thần) bây giờ đồng nghĩa với intellect (trí năng) không còn nghĩa rộng rãi là chúa tể trong con người (Père de tout). Nó còn thoái bộ đến mức chỉ còn là thứ tư tưởng của người cho mình là trung tâm vũ trụ; nguồn sinh lực dồi dào của tâm tình gợi lên bởi danh từ ấy đã mai một trong cái trí thức hoang vắng như sa mạc.

Hai nguyên tắc siêu tượng của vật chất và tinh thần còn là nền tảng của hai hệ thống tư tưởng Tây Phương và Cộng Sản. Tuy nhiên quần chúng và lãnh tụ của họ không hiểu rằng không có gì là khác biệt nhiều nếu Tây Phương dùng một danh từ vì giống đực (dương) như chữ *Cha* tượng trưng cho tính thần để chỉ nguyên lý vũ trụ, còn thế giới Cộng Sản dùng một danh từ về giống cái (âm) như chữ *Mẹ* tượng trưng cho vật chất để chỉ ngyên lý đó, chúng ta không biết gì về

[1] Như ta nói Đất Tổ.

tính lý của tinh thần cũng như vật chất. Ngày xưa, người ta dùng những lễ nghi tục lệ phiền phức để tôn thờ những nguyên lý đó, ít ra như thế cũng chứng tỏ rằng những nguyên lý đó có tầm quan trọng đối với tâm thần người ta. Còn như ngày nay chúng ta chỉ có những ý niệm trừu tượng về những nguyên lý ấy mà thôi.

Kiến thức khoa học tiến bộ thì thế giới cũng mất dần tính chất của con người. Con người cảm thấy mình cách biệt với vũ trụ bởi vì con người không tham dự vào thiên nhiên, cạnh khía tâm tình phi ý thức của họ không tham dự vào những hiện tượng thiên nhiên. Và những hiện tượng thiên nhiên dần dần không còn liên hệ gì với những biểu tượng nữa. Sấm chớp không còn là trận lôi đình của Ngọc Hoàng Thượng Đế, sét không còn là khí giới trả thù của thiên thần. Sông không còn có hà bá, cây không còn có ma, hang đá không còn có quỷ. Hòn đá, cái cây, con vật không còn đối thoại với người và người ta không trao đổi tâm tình với nó làm như nó nghe được. Sự liên lạc của con người với thiên nhiên đã gián đoạn vì như thế mà biến mất những sinh lực tâm tình sâu xa tạo ra bởi những liên lạc với những biểu tượng của con người.

Biểu tượng của giấc mơ cố gắng bù lại sự mất mát quan trọng, và tiết lộ bản chất nguyên thủy của ta, bản năng của ta và cách thức suy luận đặc biệt của cái bản năng ấy. Khốn thay biểu tượng diễn tả bằng ngôn ngữ thiên nhiên quái dị đến nỗi ta không thể hiểu được. Bởi vậy chúng ta cần phải phiên dịch thứ ngôn ngữ ấy ra những danh từ và ý niệm hợp lý của tiếng nói ngày nay. Tiếng nói ngày nay gạt bỏ hết những cái rắc rối thuở trước nhất là cạnh khía linh diệu của sự vật nó diễn tả. Ngay nay, khi chúng ta nói đến con ma

hay những con vật huyền bí nào khác, không phải chúng ta nói để gọi ma lên. Những danh từ ấy ngày xưa mãnh liệt là thế mà nay mất cả mãnh lực, mất cả vinh quang. Chúng ta không còn tin bùa chú nữa. Bây giờ rất ít những tục bí mật hay những cách cấm kỵ đồng loại, thế giới của chúng ta ngoài mặt đã xoá bỏ những mê tín dị đoan như bùa pháp, tà thuật, ấy là không nói đến những người chó sói, ma cà rồng, linh hồn rừng rú và những vật quái dị khác của rừng thiêng nước độc thuở ban sơ.

Đúng hơn, ngoài mặt thế giới của chúng ta đã gột sạch những yếu tố dị đoan và phi lý. Nhưng ta nghi ngờ không biết thế giới nội tâm của chúng ta đã gột bỏ được những yếu tố cổ lỗ chưa (nói thế giới nội tâm thật sự chứ không phải hình ảnh mà ta có về thế giới nội tâm đó). Có phải con số 13 vẫn còn kiêng kỵ đối với nhiều người không? Biết bao nhiêu người còn bị giam hãm bởi những thành kiến phi lý, những ảo tưởng phù phiếm? Nếu ta lấy mắt thiết thực mà nhận xét người đời, ta sẽ thấy còn sót lại rất nhiều tàn tích cổ lỗ vẫn còn khu xử loài người chẳng có gì thay đổi từ 500 năm nay.

Hiểu rõ điều ấy thật là cần thiết: con người ngày nay tập hợp một cách kỳ dị những tính chất thu thập lần hồi qua sự phát triển của trí óc hàng mấy ngàn năm. Chúng tôi phải hết sức thận trọng để nghiên cứu con người lẫn lộn như vậy, con người với những biểu tượng của bọ. Sự hoài nghi và sự tin tưởng khoa học cùng có chỗ đứng bên cạnh những thành kiến lỗi thời, những cách suy tưởng và cảm động đã qua rồi, những cách ương ngang cố chấp vô nghĩa, những sự mù quáng ngu muội.

Đó là những người ngày nay, họ tạo ra những biểu tượng

mà các tâm lý học gia chúng tôi đem ra nghiên cứu. Muốn giải thích những biểu tượng ấy và ý nghĩa của nó, sự cần thiết là phải xét xem biểu tượng liên hệ đến một kinh nghiệm hoàn toàn cá nhân hay người ta tạo ra nó nhân một giấc mơ, nhân một trường hợp đặc biệt có vận dụng cái hiểu biết của một ý thức tập thể.

Ta hãy lấy làm thí dụ một giấc mơ trong có con số 13. Vấn đề là phải biết người nằm mơ có tin rằng con số 13 xui xẻo hay không, hay là con số 13 trong giấc mơ ấy chỉ nói đến những người còn mê tín con số 13. Trong trường hợp thứ nhất, phải kể đến sự kiện người ta còn bị ám ảnh bởi con số 13 xui xẻo, như vậy người ta sẽ lo ngại lắm nếu phải ở một phòng khách sạn số 13 hay một bữa cơm có 13 thực khách. Còn như trong trường bợp thứ hai, con số 13 có lẽ chỉ được coi như một cách ngạo mạn hay khinh miệt người ta mà thôi. Người nằm mơ tin dị đoan còn bị "mê hoặc" bởi con số 13. Người nằm mơ "thông đạt nhã lý" hơn đã gạt bỏ âm hưởng tâm tình nguyên thủy của nó rồi.

Thí dụ trên đấy chứng tỏ sự bộc lộ của siêu tượng trong những kinh nghiệm thực tiễn. Siêu tượng vừa là hình ảnh lại vừa là xúc động. Người ta chỉ có thể nói đến siêu tượng khi nào hai khía cạnh đó cùng xuất hiện một lúc. Khi nào chỉ có hình ảnh thì siêu tượng chỉ tương đương với một sự tả cảnh không có âm vang gì. Nhưng khi siêu tượng chứa chất xúc động tâm tình thì hình ảnh trở nên huyền nhiệm (hay có sinh lực tâm thần). Siêu tượng trở nên linh động dĩ nhiên phải gây ra hậu quả.

Tôi nhận thấy rất khó mà hiểu được ý niệm ấy bởi vì tôi chỉ dùng chữ để tả cái gì không thể lấy một định nghĩa chuẩn xác để diễn đúng bản chất của nó. Nhưng vì có nhiều

người muốn cho siêu tượng là thuộc bộ phận một hệ thống máy móc có thể học thuộc lòng cho nên tôi thấy cần phải nhấn mạnh rằng biểu tượng không phải chỉ là những chữ, hay những ý niệm triết lý. Đó là những phần những đoạn của đời sống, những hình ảnh thuộc thành phần của đời sống một người bộc lộ bằng xúc cảm. Bởi vậy không thể cho siêu tượng một định nghĩa võ đoán hay phổ quát. Phải cắt nghĩa nó tùy theo tình trạng tâm lý toàn diện của một cá nhân xử dụng nó.

Thí dụ, trong trường hợp mội người Công giáo tin đạo, biểu tượng thập tự chỉ có thể suy diễn trong nội dung Thiên Chúa giáo, trừ khi người nằm mơ có lý lẽ quan trọng để tìm hiểu ý nghĩa ở nơi khác. Cả trong trường hợp ấy cũng phải nghĩ đến ý nghĩa Thiên Chúa giáo của nó. Nhưng không thể nói rằng bất cứ ở đâu hay lúc nào biểu tượng thập tự cũng có cùng một ý nghĩa. Nếu như thế thì biểu tượng mất tính chất huyền nhiệm, mất sinh lực của nó và trở thành một danh từ rất thường.

Những người không hiểu rõ phương diện tình cảm đặc biệt của siêu tượng chỉ thấy nó là một tập hợp những ý niệm thần thoại mà người ta có thế sắp xếp làm cho tất cả đều có ý nghĩa cả. Những cái tử thi kia giống hệt nhau về phương diện hóa học, nhưng những người sống không giống nhau. Siêu tượng chỉ bắt đầu sống khi nào người ta kiên tâm khám phá ra tại sao siêu trọng có một ý nghĩa cho một người sống và ý nghĩa ấy thế nào.

Chữ (viết) trở thành vô dụng khi người không hiểu chữ đó chứa đựng những ý nghĩa gì. Điều này rất dúng về phương diện tâm lý học mà hàng ngày người là nói đến siêu

tượng, cũng như chúng tôi nói đến *anima*, *animus*[1] và *Grande Mère*, v.v.. Người ta có thể biết hết và thánh thần, hiền triết, tiên tri, nữ thần của các dân tộc trên thế giới, nếu người ta coi như những hình ảnh thường, chưa bao giờ minh xác được mãnh lực huyền nhiệm, người ta nói đến như thể nói mê, không biết mình nói cái gì. Những chữ mà người ta dùng đều trống rỗng, không có giá trị gì cả. Đời sống của những chữ ấy chỉ bừng lên nếu người ta cố gắng kể đến cạnh khía huyền nhiệm của chúng nó, nghĩa là sự liên lạc của chúng với người sống. Chỉ đến lúc ấy người ta mới hiểu rằng danh từ chỉ các siêu tượng không quan trọng lắm mà sự quan trọng là ở điểm nó liên hệ đến chúng ta.

Nhiệm vụ sáng tạo của những biểu tượng giấc mơ là sự cố gắng làm cho cái tâm thức đã tiến bộ, đã sáng suốt, nhớ lại tinh thần nguyên thủy của con người. Thuở trước tâm thức chưa bao giờ được sáng suốt như thế, người ta chưa biết suy xét phê phán. Trong một quá khứ xa xôi, tinh thần nguyên thủy đó là toàn thể cá tính của con người. Dần dần tâm thức người ta phát triển thì cũng mất liên lạc với sinh lực tâm thần nguyên thủy rồi càng ngày càng mất thêm. Thậm chí hoạt động tinh thần có ý thức chưa bao giờ biết đến hoạt động tinh thần nguyên thủy, bởi vì hoạt động tinh thần nguyên thủy đã biến vào trong tiến trình tạo lập cái tâm thức, và chỉ có tâm thức biết suy nghĩ mà thôi. Nhưng hình như cái mà ta gọi là tiềm thức vẫn giữ những đặc điểm của trí óc con người nguyên thủy. Những biểu tượng giấc mơ hầu như luôn luôn tham chiếu những đặc điểm ấy, hình như cách làm sống lại những cái gì mà trí óc người ta tiến hóa đã

[1] Xin coi giải thích ở những phần trên.

loại bỏ đi như: ảo ảnh, hình ảnh trong giấc mơ, hình thức tư tưởng cổ lỗ, bản năng chính yếu v.v...

Điều đó cắt nghĩa được tại sao người ta không tin hay có khi lo sợ nếu nói đến cái gì thuộc về tiềm thức. Chính vì đó không phải là những tàn tích vô hại hay không ảnh hưởng gì đến ta. Trái lại tiềm thức rất nhiều sinh lực cho nên thường thường làm cho ta bứt rứt. Nó có thể làm cho ta sợ sệt thực sự. Nó càng bị dồn nén, nó càng thêm ảnh hưởng đến toàn thể con người chúng ta dưới hình thức suy nhược thần kinh.

Ấy chính sinh lực tâm thần tạo cho nó uy thế lớn lao đó. Mọi việc đều xảy ra như con người sau khi qua một thời kỳ vô tâm, bất thần nhận thấy có một lỗ hổng trong trí nhớ, nhiều việc quan trọng xảy ra mà họ không thể nhớ lại được. Nếu họ tin rằng cái psyché chỉ thuộc về cá nhân (đó là sự tin tưởng thông thường) họ sẽ cố gắng nhớ lại ký ức thiếu thời có vẻ như đã mất. Nhưng những lỗ hổng trong ký ức tuổi thơ chỉ là triệu chứng trong sự mất mát quan trọng hơn nhiều, mất cái psyché tối cổ.

Một cái mầm giống diễn tả lại những giai đoạn của tiền sử khi nó phát triển, trí óc người ta cũng vậy, nó cũng trải qua nhiều giai đoạn tiền sử. Nhiệm vụ chính yếu của giấc mơ là nhắc lại cho trí nhớ của ta cái tiền sử ấy và cái thế giới của tuổi thơ ấu còn ở mức độ những bản năng sơ thủy nhất. Sự nhắc lại đó có thể có hậu quả tốt đẹp cho tâm thần, như Freud đã để ý đến từ lâu. Sự nhận xét này xác định quan điểm cho rằng những lỗ hổng trong ký ức tuổi thơ là một sự mất mát thực sự nhớ lại được sẽ làm tăng sức sống và sự thư thái tâm hồn.

Vì đứa trẻ còn nhỏ, tư tưởng có ý thức của nó còn đơn giản và hiếm hoi, cho nên chúng ta không hiểu rằng những ẩn khúc sâu rộng của tâm trạng trẻ em nguyên do tại tâm trạng ấy khởi thủy đồng nhất với cái psyché tiền sử. Tinh thần nguyên thủy ấy cũng có mặt cũng hoạt động trong đứa ra trẻ như những giai đoạn tiến hóa sinh lý của nhân loại hoạt động trong cái mầm giống của bào thai. Nếu độc giả nhớ lại những điều tôi nói ở trên về những giấc mơ kỳ lạ của đứa con gái nhỏ ghi lại để tặng cha, độc giả sẽ hiểu tôi muốn nói gì.

Người ta thấy hiển hiện trong bệnh mất trí nhớ của trẻ con nhiều yếu tố thần thoại thường thường sau này tái phát trong những loại tâm bệnh. Những hình ảnh thuộc loại ấy có tính chất huyền nhiệm cao kỳ, và vì thế cho nên rất quan trọng. Nếu những ký ức ấy tái hiện trong đời sống trưởng thành có khi gây ra những rối loạn tâm lý sâu xa, nhưng đối với một số người khác thì trái lại, chúng làm cho họ khỏi bệnh như có một phép lạ, hay làm cho họ đổi tín ngưỡng, tin một tôn giáo khác. Rất nhiều khi chúng làm xuất hiện trong trí nhớ một giai đoạn đời sống đã biến mất từ lâu sự nhớ lại đó lại ý nghĩa cho đời sống của họ và làm cho đời sống của họ trở nên phong phú. Sự nhớ lại những kỷ niệm tuổi thơ, và sự tái tạo những tâm trạng liên hệ đến những siêu tượng có thể mở cho người ta những chân trời rộng rãi và mở rộng tầm hoạt động của tâm thức nhưng với điều kiện là tâm thức tiêu hóa và hội nhập những yếu tố bị bỏ mất nay mới tìm thấy. Những yếu tố đó không phải là vô thưởng phạt, một khi người ta thâu nhận nó, nó sẽ thay đổi cá tính của người ta và ngược lại, người ta cũng thay đổi nó. Giai đoạn thâu nhận ấy người ta gọi là "tiến trình nhân cách hóa", trong trong

giai đoạn ấy sự giải thích những biểu tượng đóng một vai trò quan trọng về phương diện thực tiễn. Bởi vì biểu tượng là những cố gắng tự nhiên để hòa giải và kết hợp những yêu tố trái ngược nhau trong cái psyché.

Dĩ nhiên là nếu người ta chỉ nhìn những biểu tượng rồi gạt nó ra ngoài thì chẳng thấy hiệu quả gì, tình trạng suy nhược thần kinh lại tái diễn, sự cố gắng tổng hợp không đi đến kết quả nào. Khốn thay một số ít người thừa nhận là có siêu tượng lại chỉ coi đó là những danh từ như những danh từ khác mà bỏ quên đời sống thực sự của siêu tượng. Khi người ta đã loại bỏ một cách không chánh đáng tính cách huyền nhiệm của nó, tự dưng sẽ xảy ra một tình trạng xáo trộn, người ta sẽ trượt từ biểu tượng này sang siêu tượng khác, ý nghĩa của siêu tượng bị xáo trộn, thậm chí không còn có thể nhận ra được. Đành là nhiều khi một siêu tượng có thể có nhiều hình thức hay siêu tượng này có thể mượn hình thức của siêu tượng kia, nhưng mỗi siêu tượng có một vẻ huyền nhiệm riêng, khi nó hiện ra trong trí óc người nào thì vẻ huyền nhiệm riêng đó là giá trị của nó. Ta phải luôn luôn nhớ đến giá trị tâm tình của nó và kể đến giá trị đó khi dùng lý trí để luận giải giấc mơ. Người ta dễ mất liên lạc với nó vì cảm xúc và suy tưởng là hai tác động hoàn toàn đối nghịch nhau, suy tưởng là tự nhiên gạt bỏ cảm xúc và cảm xúc là gạt bỏ suy tưởng. Tâm lý học là khoa học duy nhất dùng đến yếu tố giá trị (tình cảm) bởi vì yếu tố đó là mối dây liên lạc giữa sự kiện tâm thần và đời sống. Chính vì thế cho nên người ta thường cho tâm lý học không có tính cách khoa học. Điều mà nhà phê bình không biết đến là chính nhu cầu khoa học và thực tiễn bắt buộc phải dành cho tâm tình một địa vị xứng đáng trong công việc nghiên cứu.

IX
LẬP LẠI MỐI LIÊN LẠC GIỮA TIỀM THỨC VÀ Ý THỨC

Trí năng của chúng ta đã tạo ra một đời sống mới đặt nền tảng trên sự thống trị thiên nhiên và sáng chế ra những máy móc quái gở. Máy móc có công dụng hiển nhiên khiến cho chúng ta không thể loại bỏ đi được và cũng không thoát khỏi sự chi phối của máy móc. Người ta không thể không nghe tiếng gọi phiêu lưu của tinh thần khoa học và phát minh và không khỏi tự phụ về những thành quả chinh phục thiên nhiên. Tuy nhiên thần khí của người ta biểu lộ một khuynh hướng đáng ngại, họ sáng chế ra những cái thật nguy hiểm, những khí cụ mỗi ngày một công hiệu hơn để đi đến sự tự vẫn tập thể.

Đứng trước sự gia tăng dân số kinh khủng, người ta tìm cách ngăn cản lại. Nhưng biết đâu thiên nhiên không đề phòng ý muốn của họ mà làm cho những sáng chế của họ quay lại ám hại họ. Bom khinh khí có thể chặn đứng sự gia tăng dân số rất công hiệu. Mặc dầu chúng ta có ngưỡng vọng hợm hĩnh thống trị thiên nhiên, chúng ta vẫn còn là nạn nhân của thiên nhiên bởi vì chúng ta chưa thống trị được chính chúng ta. Chúng ta tiến dần dà nhưng chắc chắn đến sự thảm bại.

Bây giờ ta không còn cần đến ông trời nào để giúp đỡ chúng ta nữa. Những tôn giáo lớn trên hoàn cầu càng ngày càng tàn lụi, bởi vì những ông thần hộ vệ con người đã bỏ rừng núi sông ngòi ra đi và những người trời đã rút lui yên

vị vào tiềm thức của chúng ta. Chúng ta yên ổn với ảo tưởng là những ông thần ấy cam chịu sống sỉ nhục mai danh ẩn tích như những món đồ cổ của quá khứ chúng ta. Đời sống hiện tại của chúng ta bị thống trị bởi thần nữ Lý Trí, đó là ảo tưởng to tát nhất và cũng bi thảm nhất của chúng ta.

Nhờ có lý trí mà chúng ta đã "chiến thắng" thiên nhiên".

Nhưng thực ra ra đây chỉ là một thứ biểu ngữ, bởi vì cái ta cho là chiến thắng thiên nhiên đã làm cho chúng ta bị chết ngộp dưới hiện tượng nhân mãn thiên nhiên, thêm vào sự khốn đốn ấy chúng ta còn bất lực về phương diện tâm lý không thể thi hành được những biện pháp chính trị cần thiết. Chúng ta còn cho rằng loài người gây gổ và đánh nhau để khuất phục kẻ khác là một việc bình thường. Như vậy thì sao còn nói đến "chiến thắng thiên nhiên" được?

Dầu sao thì cũng phải bắt đầu có sự thay đổi một cá nhân nào đó sẽ linh cảm được và khởi sự phong trào ấy. Sự thay đổi chỉ có thể thai nghén trong tâm hồn cá nhân, có lẽ trong bất cứ người nào. Không ai có quyền được chần chờ mà nhìn quanh mình đợi một người khác thay mình làm điều mình không muốn làm. Khốn thay, hình như không một ai trong chúng là biết phải làm gì; như vậy tốt hơn hết là ai nấy đều tự vấn tâm, xem tiềm thức của mình có cái gì hữu ích cho cả mọi người. Tâm thức của người ta hầu như bất lực không, giúp ta được gì cả. Ngày nay người ta không nhận thấy rằng những nền tôn giáo lớn, những nền triết lý cao hầu như không đem lại cho người ta những tin tưởng mạnh mẽ và linh động để người ta quyết tâm đối phó với tình trạng thế giới ngày nay.

Tôi biết người Phật giáo sẽ nói: nếu chúng sanh đều

theo Bát Chánh Đạo của Phật pháp để biết được chân tướng của mình thì mọi việc đều yên lành. Người Công giáo sẽ nói rằng nếu con người tin Chúa, cuộc đời sẽ hoàn hảo hơn. Phe duy lý tuyên bố rằng nếu người ta thông minh và biết điều, vấn đề nào cũng giải quyết được. Điều đáng ngán là không có người theo thuyết duy lý nào tự mình tìm cách giải quyết những vấn đề đó. Người Công giáo thường hỏi rằng Chúa không nói với họ nữa như thời trước người ta cho rằng vẫn nghe được tiếng nói của Chúa. Khi người ta hỏi tôi câu ấy, tôi luôn luôn nghĩ đến một vị tu sĩ Do Thái nọ, nếu có ai hỏi tại sao thời trước Thượng Đế thường xuất hiện, còn ngày nay không ai thấy cả, thì ông ta trả lời: "Ngày nay không ai có thể hạ mình xuống thấp để cầu đến Thượng Đế".

Câu trả lời thật là hợp cảnh hợp tình. Chúng ta bị thôi miên, bị thu hút bởi tâm thức chủ quan đến nỗi ta quên rằng xưa nay Thượng Đế chỉ nói với chúng ta trong giấc mơ và trong những lúc ta có ảo giác. Người Phật giáo loại bỏ những ảo ảnh của tiềm thức và cho là những ảo tưởng vô ích. Người Công giáo đặt giáo hội và Thánh Kinh ở giữa mình và tiềm thức của mình. Người chủ trương duy lý chưa biết rằng lương tâm người ta chưa phải là cái psyché. Sự thiếu sót đó vẫn còn tuy rằng từ 70 năm nay tiềm thức đã trở thành một ý niệm khoa học cần thiết cho mọi công việc khảo sát tâm lý học đứng đắn.

Chúng ta cũng không thể cho phép chúng ta đóng vai ông trời có quyền tối thượng để phán xét hiện tượng thiên nhiên lợi hay hại. Chúng ta không đặt nền tảng khoa thực vật học trên sự xắp xếp thành giống cây có ích và cây có hại đã lỗi thời, nền tảng khoa động vật học trên sự phân biệt ngây thơ ra loài ác thú và loài vật hiền lành. Nhưng chúng

là vẫn còn nghĩ rằng tâm thức chúng ta là phải, còn tiềm thức là quấy. Trong những ngành khoa học khác, một tiêu chuẩn như thế sẽ làm cho người ta phì cười và đuổi khỏi sâu khấu. Thí dụ những con vi trùng kia là phải hay là quấy? Dù rằng tiềm thức người ta bản chất nó thế nào, nó cũng là một hiện tượng thiên nhiên tạo ra những biểu tượng kinh nghiệm cho biết biểu tượng có một ý nghĩa. Chúng ta không mong được một người chưa bao giờ nhìn vào cái kính hiển vi có thẩm quyền nói đến vi trùng. Một người chưa bao giờ nghiên cứu cẩn thận nhưng biểu tương tự nhiên không thể coi là người phán xét có thẩm quyền vì môn học ấy. Nhưng thường thường người ta đánh giá quá thấp tâm hồn con người; các tôn giáo lớn, các nền triết học và duy lý luận khoa học không để tâm nghiên cứu sâu rộng. Ngoại trừ Thiên Chúa giáo chấp nhận những giấc mơ của Trời thông báo cho loài người, còn phần nhiều những nhà tư tưởng không hề tìm hiểu giấc mơ một cách đứng đắn. Tôi ngờ rằng không có một thiên khảo cứu hay một chủ thuyết nào nói rằng một người theo Tôn-giáo lại hạ mình chấp nhận tiếng nói của Thượng Đế trong giấc mơ. Nhưng nếu một nhà thần học tin Thượng Đế thực sự, thì căn cứ vào đâu ông giám quả quyết rằng Thượng Đế không thể dùng giấc mơ để trao sứ mệnh cho ta.

Tôi đã mất một nửa thế kỷ để nghiên cứu những biểu tượng tự nhiên và tôi đi đến kết luận là giấc mơ và biểu tượng giấc mơ không phải là nhảm nhí, mà cũng không phải là không có ý nghĩa. Trái lại, giấc mơ đem lại cho ta những sự hiểu biết quý giá, nếu người ta chịu khó tìm hiểu những biểu tượng của nó. Quả thật, kết quả của những nghiên cứu ấy không có liên hệ mấy với những vấn đề của đời sống này

như tiêu thụ và sản xuất. Những hoạt động kinh tế không thể gói ghém hết ý nghĩa của đời sống, hoài vọng sâu xa của người đời không thể thu gọn vào sự sở hữu một số tiền ký thác tại nhà băng.

Trong một giai đoạn lịch sử của nhân loại mà toàn thể sinh lực đem dùng vào việc nghiên cứu thiên nhiên, người ta để ý đến tinh anh của con người là cái psyché. Hẳn là người ta đã nghiên cứu nhiều về những cơ năng trí thức của tinh thần, nhưng còn những lãnh vực phức tạp và chưa biết rõ của cái psyché thì trên thực tế vẫn chưa ai thăm dò. Thế mà đêm đêm nó vẫn gửi đến cho ta biết bao dấu hiệu, giải thích những giấc mơ đó phiền toái khó khăn đến nỗi không ai muốn bận tâm cả. Công cụ trọng yếu nhất của loài người là psyché không được người ta để ý lắm, thường thường người ta còn công nhiên nghi ngờ và xem khinh: người ta nói: "Đó chỉ là chuyện tâm lý" thường hay có nghĩa là "không có gì đáng kể".

Tại đâu mà có thành kiến lớn lao vậy? Chúng ta chỉ bận tâm với những điều ta suy tưởng thậm chí ta quên hẳn không tự hỏi rằng cái psyché phi ý thức của ta nghĩ gì về ta. Những ý kiến của Sigmund Freud làm cho phần nhiều người tin chắc rằng mình khinh miệt cái psyché phi ý thức là phải. Trước ông, người ta không biết tới nó hay chẳng thiết gì tới nó. Bởi thế nó trở thành một cái sọt rác chứa đựng rác rưởi của đời sống đạo đức. Hẳn một quan điểm của con người kim thời như thế rất là bất công và hẹp hòi. Quan điểm ấy cũng không hợp với những sự kiện mà chúng ta biết là có. Sự hiểu biết ngày nay về cái tiềm thức chứng minh rằng đó là một hiện tượng tự nhiên và cũng như thiên nhiên, ít ra nó có tính chất trung lập. Nó chứa đựng tất cả các khía cạnh của

bản chất nhân loại, ánh sáng và bóng tối, vẻ đẹp và vẻ xấu, thiện tính và ác tính, sâu sắc và ngu muội. Sự nghiên cứu hiện tượng cá nhân cũng như biểu tượng tập thể là một công việc to tát và khó khăn, người ta chưa nắm vững được manh mối. Nhưng dầu sao người ta cũng đã bắt đầu nghiên cứu. Những kết quả đầu tiên đáng khuyến khích người ta tiếp tục, hình như những kết quả đó báo trước rằng sẽ mang lại lời giải đáp vẫn mong đợi cho nhiều vấn đề đặt ra cho nhân loại ngày nay.

VŨ ĐÌNH LƯU

Dịch theo bản Pháp văn

Essai d'Exploration de l'Inconscient

E.FROMM

PHÂN TÂM HỌC VÀ TÔN GIÁO

Erich Fromm (1900 - 1980) là một trong những nhà tư tưởng quan trọng của thế kỷ XX. Từ góc nhìn tâm phân học, ông suy tư về sự tồn tại của con người về vai trò của nó trong lịch sử, về những đặc điểm của văn hóa hiện đại và ảnh hưởng lâu dài của nó đến con người.

E.Fromm sinh ra ở Frankfurt, tốt nghiệp Đại học Tổng hợp Heidelberg với những người thầy nổi tiếng như M.Weber, K. Jaspers, G.Rikhert. Nhưng những người mà ông chịu ảnh hưởng mạnh mẽ nhất lại chính là Sigmund Freud và Karl Marx. Nếu L.Althusser muốn kết hợp học thuyết Marx với cấu trúc luận, thì F.Fromm muốn kết hợp Marx và phân tâm học. Ông coi sự tổng hợp của hai học thuyết trên là cơ sở của lý thuyết nhân bản của mình về con người và văn hóa, tôn giáo. Cũng trong thời gian này, ông làm quen với Phật giáo, nhất là Thiền, và thủy chung với nó suốt đời. Khi bọn quốc xã lên nắm quyền ở Đức, ông di cư sang Mỹ. Đến năm 1969, ông trở về Thụy Sĩ, sống và làm việc ở đó đến cuối đời. E.Fromm là tác giả của những công trình nổi tiếng như Chạy trốn khỏi tự do *(Escape from Freedom - 1941),* Phân tâm học và tôn giáo *(Psychanalysis and Religion - 1950),* Con người với chính mình *(Man for Himself - 1947),* Phân tâm học và Thiền *(Psychanalysis and Zen - 1963),* Xã hội lành mạnh *(The sane socicty - 1955)...*

Xuất phát điểm cho những tác phẩm của E.Fromm là khái niệm tha hóa *của K. Marx. E.Fromm coi sự tha hóa như*

là một đặc điểm của văn hóa hiện đại. Cái văn hóa, nhất là cái con người, theo ông, được bắt đầu ở nơi cái tự nhiên kết thúc. Cái văn hóa bắt rễ trong cái đặc thù của bản chất người, trong mối quan hệ của con người với thế giới tự nhiên và xã hội. Bởi vậy, tính hai mặt của con người như là một thực thể vừa tự nhiên vừa siêu tự nhiên đã quy định sự lưỡng phân cơ bản và lịch sử của nó: cùng với khát vọng hướng tới tự do và độc lập, trong con người còn tồn tại nhu cầu hướng tới sự an toàn (nên Chạy trốn khỏi tự do*), mà lịch sử đã có những hình thức khác nhau để thỏa mãn. Cá nhân và văn hóa được gắn liền với nhau bởi* tính cách xã hội. *Và khái niệm tha hóa có một ý nghĩa quan trọng khi phân tích các kiểu cụ thể của tính cách xã hội trong văn hóa châu Âu thời kỳ tư bản chủ nghĩa và đế quốc chủ nghĩa.*

E.Fromm coi văn hóa công nghiệp hiện đại nửa sau thế kỷ XX là văn hóa của một xã hội hoàn toàn tha hóa nên đã sản sinh ra kiểu tính cách xã hội thị trường *làm mất đi sự định hướng bên trong. Đặc điểm của xã hội đó là cảm xúc giả tạo, sự thần tượng hóa, tình yêu méo mó, bệnh nhiễm tâm liên quan đến cuộc sống vô nghĩa và vô hồn. "Con người với tính cách thị trường, ông viết, không hề biết yêu, biết căm thù. Những cảm xúc "lỗi thời" này không phù hợp với kiểu cấu trúc tính cách chỉ hoàn toàn hoạt động ở cấp độ lý tính và gạt bỏ mọi thứ tình cảm, tích cực cũng như tiêu cực, bởi lẽ các tình cảm đó sẽ cản trở sự đi đến mục tiêu cơ bản của tính cách thị trường, chính xác hơn, cản trở sự hoạt động phù hợp với lô gích của "cỗ máy" khổng lồ mà trong đó con người chỉ là một bộ phận. Nó không còn đưa ra bất kỳ câu hỏi nào, trừ một câu về sự thăng tiến cá nhân trên chiếc thang quan chức"*[(1)].

Để xây dựng một xã hội lành mạnh, một văn hóa được

định hướng một cách nhân bản, phải đáp ứng các nhu cầu hiệu hữu của con người, trước tiên là nhu cầu tình yêu. Bởi, theo E.Fromm, tình yêu vô tư là một hình thức lý tưởng của sự giao tiếp người, là câu trả lời duy nhất sáng suốt cho tất cả các câu hỏi của bản chất người. Tình yêu là cách hiểu thế giới một cách đặc thù. Ở bình diện hoạt động, tình yêu biểu hiện dưới dạng sáng tạo và tự thể hiện, còn ở bình diện tình cảm là cảm giác hợp nhất mình với người khác và với thế giới. E.Fromm lấy quan hệ giữa cha mẹ và con cái, lấy sự gắn bó vô tư của họ làm chuẩn mực cho các loại tình yêu (xem Phân tâm học tình yêu*).*

Định hướng nhân bản về văn hóa của E.Fromm được triển khai một cách toàn diện và sâu sắc hơn khi ông đi sâu vào nghiên cứu tôn giáo như là mặt quan trọng nhất của văn hóa tinh thần nhân loại. Tác phẩm chủ chốt của ông trong lĩnh vực này là Phân tâm học tôn giáo *và* Phân tâm học và Thiền. *Và việc giới thiệu hai tác phẩm này của E.Fromm với bạn đọc Việt Nam là vô cùng quan trọng với tư cách là những công trình cơ bản của văn hóa tâm linh.*

Phân tâm học tôn giáo *(1950) tuy được công bố đã lâu, nhưng cho đến nay vẫn còn đầy đủ tính cấp thiết của nó. Chính ở tác phẩm này E.Fromm đã thể hiện được cái nhìn sâu sắc của ông về tôn giáo, đặc biệt là quan niệm về tôn giáo nhân bản và vai trò của nó trong văn hóa hiện nay.*

Trước hết, E.Fromm chia tôn giáo ra thành hai loại: tôn giáo quyền uy và tôn giáo nhân bản. Tôn giáo quyền uy *thừa nhận cái sức mạnh tối cao nào đó chi huy số phận con người. "Trong tôn giáo quyền uy, thượng đế là biểu tượng của quyền lực và sức mạnh. Ngài là tối thượng vì ngài là sức mạnh cao nhất, và con người trước ngài hoàn toàn bất lực". Ngược lại,*

trong tôn giáo nhân bản, *con người có địa vị trung tâm: "Vấn đề cơ bản của tôn giáo không phải là vấn đề thượng đế, mà là vấn đề con người". Bởi vậy, thượng đế trong tôn giáo nhân bản (nếu như nó có) là "biểu tượng của các khả năng riêng thuộc của con người, điều mà con người cố gắng hiện thực hóa trong đời sống của mình, chứ không phải là hiện thân của cái sức mạnh và cái quyền lực đè bẹp con người". Tôn giáo nhân bản hướng con người vào sự phát triển " khả năng yêu người khác cũng như yêu bản thân mình và tình cảm gắn bó với tất cả những sinh thể khác". Mục đích của con người trong tôn giáo nhân bản là đạt đến sức mạnh tối cao (được biểu tượng bằng thượng đế) bằng con đường tự hiện thực hóa, chứ không phải bằng con đường sùng bái.*

Như vậy, trong các tôn giáo nhân bản, thượng đế là tượng trưng cho những gì mà con người có thể đạt được, còn trong các tôn giáo quyền uy, thượng đế là kẻ sở hữu các phẩm chất của con người. Những quá trình tiêu cực trong xã hội là hậu quả của tình trạng đã hình thành trong các tôn giáo quyền uy. Thượng đế càng trở nên hoàn thiện bao nhiêu thì con người càng trở nên không hoàn thiện bấy nhiêu. Thượng đế là hiện thân của tình yêu, sự chính trực, lý trí, còn con người thì bị mất các phẩm chất này con người trở nên trống rỗng và đáng thương. Những sức mạnh vốn có của nó giờ đây rời khỏi nó, và con người trở nên xa lạ với chính mình: nó đã đánh mất chính bản thân nó. Con người càng bị lôi cuốn vào quá trình này thì nó càng trở nên trống rỗng. Làm sao khắc phục được sự tha hóa của con người nói chung và hình thức tôn giáo của nó nói riêng? E.Fromm coi việc trả lời câu hỏi này là một trong những bận tâm suốt cả cuộc đời khoa học của ông.

Trước hết, không đồng ý với S. Freud coi tôn giáo là bệnh nhiễu tâm ấu thời tập thể của nhân loại, ông đưa ra một cách lý giải khác: "Chúng ta cần phải giải thích bệnh nhiễu tâm như là một hình thức tôn giáo cá nhân, cụ thể hơn như là một sự thoái triển về với các hình thức tôn giáo sơ khai, đối lập với những khuôn mẫu đã được công nhận một cách chính thức của tư tưởng tôn giáo". Một trong những biểu hiện của sự thoái lui, sự tha hóa này là bệnh sùng bái thần tượng (biến thể của tôtem) với nhiều hình thức khác nhau như sùng bái thành tích, sùng bái bạo lực, sùng bái sự thành công và tiện nghi... F.Fromm chống lại sự sùng bái này bởi lẽ ông thấy trong sự tôn thờ đồ vật có sự đối lập với việc hiện thực hóa vào trong cuộc sống những nguyên tắc như trí tuệ và tình yêu.

Một phương thức khác để chống lại sự tha hóa con người được E.Fromm tìm thấy trong những tôn giáo nhân bản như đạo Phật, đạo Lão, Thiền, Kitô giáo nguyên thủy, tôn giáo lý trí thời đại cách mạng Pháp, cũng như trong các học thuyết của Socrate, Spinoza, Marx... Đó là nguyên tắc tình yêu nhân bản *(Kitô giáo:* Hãy yêu thương người đồng loại của mình*; Khổng Tử:* Kỷ sở bất dục vật thi ư nhân*; tục ngữ Việt Nam:* Thương người như thể thương thân*...). Nhà bác học kêu gọi hãy yêu thương mà không "tham lam và lệ thuộc", với sự dâng hiến đầy đủ những sức mạnh riêng tư. Tình yêu nhân bản, cả trong khuôn khổ tôn giáo lẫn ở bên ngoài nó, giống như là sự thư dãn tâm hồn, sự làm chùng những căng thẳng tâm lý xã hội là một trong những phương cách hoàn thiện bản thân hữu hiệu nhất. Mà hoàn thiện bản thân, chống lại sự tha hóa, xây dựng một xã hội lành mạnh là lời kêu gọi thiết tha của E. Fromm đến với tất cả mọi người, vô thần cũng như tín đồ.*

Một trong những tôn giáo nhân bản mà E.Fromm yêu thích, tin theo và nghiên cứu sâu sắc hơn cả là Thiền. Theo nhà thiền học Suzuki, "Thiền tự bản chất là nghệ thuật nhìn vào bản tính của con người mình, và nó chỉ con đường từ triền phược đến tự do...". Từ góc độ phân tâm học, từ những tương đồng khác biệt giữa chúng. E.Fromm đã có những phân tích sáng sủa và sâu sắc về Thiền, làm rõ con đường thực nghiệm tâm linh của Thiền.

Các bản dịch Phân tâm học và tôn giáo, Phân tâm học và Thiền *chúng tôi sử dụng ở đây là của Như Hạnh và Trí Hải có sửa chữ đôi chút câu chữ cho phù hợp với bạn đọc hiện nay. Vì không có điều kiện liên lạc với các dịch giả để xin phép nên nhân đây tôi xin cảm ơn các dịch giả và xin được lượng thứ,.*

ĐỖ LAI THÚY

I
VẤN ĐỀ

Chưa bao giờ con người tiến đến gần sự hoàn tất những ước vọng yêu thích nhất của họ như ngày nay. Những phát minh khoa học và thành tựu kỹ thuật khiến chúng ta có thể thấy trước cái ngày mà thức ăn sẽ sẵn có cho tất cả những người muốn ăn, ngày loài người sẽ họp thành một đoàn thể thống nhất, không còn sống riêng rẽ như những thực thể biệt lập. Người ta đã phải cần đến hàng nghìn năm để mở mang những khả năng tinh thần này của con người, tài lực càng ngày càng gia tăng để tổ chức xã hội và tập trung nghị lực một cách đầy ý nghĩa.

Con người đã kiến tạo một thế giới mới với những qui luật và số phận của riêng nó. Nhìn lại thành quả sáng tạo của mình, quả thực con người có thể nói là tốt đẹp. Nhưng nhìn lại chính mình, con người có thể nói những gì? Họ có tiến gần hơn đến sự thực hiện một giấc mộng khác của nhân loại, giấc mộng hoàn thiện con người hay không? Một con người biết yêu thương đồng loại, làm điều phải, nói sự thật, và thực hiện tất cả những tiềm năng của mình, nghĩa là làm một hình ảnh của Thượng đế?

Câu hỏi đặt ra thật làm ta lúng túng vì giải đáp, đau đớn thay, lại quá rõ ràng. Trong khi chúng ta đã sáng tạo

những điều kỳ diệu, thì chúng ta đã lại không thể làm cho chính mình trở thành những con người khả dĩ xem những cố gắng vĩ đại ấy là xứng đáng, bỏ công. Đời sống chúng ta không phải là một đời sống trong tình huynh đệ, hạng phúc, thỏa mãn, mà là một đời sống hỗn loạn và hốt hoảng tâm thần, nguy hiểm gần như một tình trạng điên loạn - không phải thứ điên loạn ưu uất thời Trung cổ mà một thứ điên loạn gần như chứng tâm thần phân liệt (schizophrenis) trong đó mối liên lạc với thực tại nội tâm đã mất và tư tưởng bị tách rời khỏi cảm giác.

Chúng ta hãy xem xét một vài mẩu tin đọc mỗi buổi chiều. Để phản ứng lại việc thiếu nước ở Nữu ước, người ta đề nghị tổ chức những buổi cầu nguyện trong nhà thờ và đồng thời những nhà khoa học cố làm mưa bằng phương tiện hóa học. Trong hơn một năm người ta đã tường thuật những đĩa bay, một vài người nói chúng không có thực, vài người nói chúng có thực và là một phần của các vũ khí mới của Mỹ hay của một cường quốc nào khác, trong khi vài người tuyên bố một cách nghiêm trọng rằng chúng ta là những máy móc do dân cư từ một hành tinh khác gửi đến. Người ta bảo chúng ta rằng chưa bao giờ nước Mỹ có một tương lai sáng lạn như khoảng giữa thế kỷ hai mươi này, trong khi trên cùng một trang báo ấy người ta bàn đến việc một cuộc chiến tranh có thể xảy đến, và các nhà khoa học cãi nhau về chuyện vũ khí nguyên tử có hay không đưa đến sự hủy diệt toàn cầu.

Người ta đi đến nhà thờ để nghe những lời giảng về những nguyên tắc của tình yêu và bác ái, và cũng chính những người này tự xem mình ngu nếu họ vẫn bán một vật dụng mà họ biết tỏng khách hàng không đủ tiền để trả. Trẻ

con trong trường Chủ nhật học rằng sự lương thiện, thành thật và sự quan tâm đến phần hồn phải là những nguyên tắc hướng dẫn sinh hoạt, trong khi chính những cuộc đời dạy ta rằng tuân theo những nguyên tắc ấy chỉ tổ làm cho chúng ta trở thành những kẻ mơ mộng viển vông. Chúng ta có những phương tiện thông tin kỳ diệu nhất bằng ấn phẩm, bằng truyền thanh và truyền hình, và chúng ta được nuôi dưỡng hàng ngày bằng những điều vô nghĩa sẽ hại cho trí thông minh của trẻ em nếu chúng tiếp thu cung cách sinh hoạt ngày nay làm cho chúng ta sung sướng. Nhưng có bao nhiêu người của thời đại này được hạnh phúc? Thật thú vị khi nhớ lại một tấm hình chụp tình cờ trong báo Life, một thời gian về trước, trình bày một đoàn người đang đợi đèn xanh ở góc đường phố. Điều làm cho bức hình này đáng lưu ý là làm người ta kinh ngạc là những người này, tất cả đều có vẻ kinh hoàng nhớn nhác, nào không phải vì đã chứng kiến một tai nạn khốc liệt nào cả, mà chỉ là những người dân thường đang đi làm việc.

Chúng ta bám vào niềm tin rằng chúng ta hạnh phúc; chúng ta dạy con cái rằng chúng ta tiến bộ hơn bất cứ thế hệ nào trước chúng ta, rằng cuối cùng sẽ không có ước vọng nào là không được thỏa mãn và sẽ không có gì không đạt đến. Những vẻ bề ngoài đã làm cho niềm tin ấy vang dội bất tận trong lòng ta.

Nhưng liệu con cháu chúng ta có sẽ nghe một tiếng nói dạy chúng phải đi đâu sống để làm gì không? Như mọi con người, thế nào chúng cũng cảm thấy rằng sự sống phải có một ý nghĩa - như ý nghĩa ấy là gì? Chúng ta có tìm thấy nó trong những mâu thuẫn, trong câu chuyện lừa dối, và sự nhẫn nhịn chua chát chúng phải gặp trong mọi hoàn cảnh

mới? Chúng khao khát hạnh phúc, chân lý, công bằng, yêu thương, khát khao đối tượng để tôn thờ; chúng ta có thể làm thỏa mãn khát vọng của chúng không?

Chúng ta cũng vô vọng như chúng. Chúng ta không biết câu giải đáp bởi vì chúng ta còn quên bẵng việc ra câu hỏi ấy. Chúng ta giả vờ như đời mình được đặt trên một nền tảng vững chắc và không biết đến bóng dáng của sự bất an lo lắng và rối loạn, trong khi kỳ thật chúng không bao giờ rời chúng ta.

Đối với một vài người, giải đáp là quay về tôn giáo, không phải như một hành vi của đức tin mà chỉ để thoát khỏi một mối hoài nghi không thể chịu nổi; họ quyết định như thế không do lòng sùng tín mà để đi tìm an ủi. Người nào nghiên cứu tấn tuồng này hiện nay sẽ không quan tâm đến giáo đường, mà đến *linh hồn* con người, sẽ xem giải pháp ấy như một hiện tượng của chứng nhiễu tâm.

Những người cố tìm một giải pháp bằng cách quay về tôn giáo cổ truyền đã bị ảnh hưởng của một quan điểm thường do những nhà tôn giáo học đề ra, quan niệm ấy cho rằng, người ta phải lựa chọn giữa tôn giáo và một lối sống chỉ quan tâm đến việc thỏa mãn nhu cầu bản năng và tiện nghi vật chất; rằng nếu chúng ta không tin vào Thượng đế thì chúng ta không có lý do gì - và không có quyền - để tin vào linh hồn và những đòi hỏi của nó. Làm như giáo sĩ và mục sư là nhóm chuyên viên độc nhất quan tâm đến linh hồn, những phát ngôn nhân duy nhất cho những lý tưởng tình yêu, chân lý và công bằng.

Trong lịch sử, điều này cũng không phải luôn đúng thế. Trong khi ở một vài nền văn minh như Ai cập, những mục sư là những vị "y sĩ của linh hồn", thì trong vài nền văn

minh khác như Hy Lạp, nhiệm vụ này, ít nhất là một phần, do triết gia đảm trách. Socrate, Platon, Arristote không tuyên bố mình đã ăn nói nhân danh một mặc khải nào, mà chỉ nói với thẩm quyền của lý trí và nói vì quan tâm đến hạnh phúc con người, mong giải toả linh hồn con người. Họ quan tâm đến con người như tự nó đã là một cứu cánh, con người như đề tài ý nghĩa nhất của sự tìm tòi. Những nền triết lý và đạo đức của họ cũng đồng thời là những tác phẩm tâm lý học. Truyền thống này của thời cổ đại được tiếp tục vào thời Phục hưng và một điều rất đặc biệt là cuốn sách đầu tiên dùng danh từ "phân tâm học" trong nhan đề còn có thêm cái phụ đề *Hocest de perfectionere Hominis* (Đây là về sự hoàn thiện của con người). Chính trong thời kỳ "tôn sùng lý trí" (Enlightenment) truyền thống này đã đạt đến tột đỉnh của nó. Vì tin tưởng vào lý trí con người, triết gia của thời tôn sùng lý trí, mà đồng thời cũng là những nhà nghiên cứu tâm hồn con người, xác nhận sự độc lập của con người đối với xiềng xích của chính trị cũng như xiềng xích của mê tín và ngu si. Họ dạy con người phải hủy bỏ những điều kiện sinh tồn cần đến sự duy trì ảo tưởng. Sự nghiên cứu tâm lý học của họ có căn để trong sự cố gắng tìm ra những điều kiện cho hạnh phúc con người. Hạnh phúc, theo họ, chỉ có thể thực hiện khi con người đã đạt đến tự do tâm linh; chỉ khi đó con người mới có thể gọi là lành mạnh trong tâm hồn. Nhưng trong vài thế hệ sau cùng, thuyết duy lý của thời tôn sùng lý trí đã trải qua những biến chuyển dữ dội. Say sưa với sự phong phú vật chất mới mẻ và sự thành công trong việc chế ngự thiên nhiên, con người không còn xem mình là mối quan tâm chính yếu của sinh hoạt và của sự tìm tòi lý thuyết. Lý trí như là phương tiện để tìm chân lý và đi sâu

vào bản chất của hiện tượng đã bị hủy bỏ để thay bằng trí năng (intellect) như chỉ là một khí cụ để điều động sự vật và con người. Con người đã hết tin tưởng rằng năng lực của lý trí có thể thiết lập giá trị của những quy phạm và ý tưởng cho hành vi của người.

Sự chuyển biến này trong lãnh vực tri thức và cảm xúc đã có một tác động sâu xa trên đà phát triển của tâm lý học xét như một khoa học. Mặc dù có những nhân vật phi thường như Nietzsche và Kierkegaard, truyền thống tâm lý học như một môn khoa học về linh hồn chú trọng đến đức tính và hạnh phúc con người, đã bị hủy bỏ. Khoa tâm lý học hàn lâm, cố bắt chước các khoa học tự nhiên và các phương pháp của phòng thí nghiệm như cân và đếm, đề cập đến mọi vấn đề, chỉ trừ linh hồn. Nó cố tìm hiểu những phương diện của con người có thể được khám nghiệm trong phòng thí nghiệm, và tuyên bố rằng lương tâm, những phê phán về giá trị, sự hiểu biết thiện ác là những khái niệm siêu hình, ở ngoài những vấn đề của tâm lý học; nó thường chú trọng nhiều về những vấn đề không đáng lưu ý, thích hợp cho một phương pháp được gọi là khoa học hơn là về sự tạo ra những phương pháp mới để nghiên cứu những vấn đề có ý nghĩa về con người. Tâm lý học, như vậy, đã trở thành một khoa học thiếu hẳn đề tài chính yếu của nó là linh hồn. Nó chú trọng đến cơ năng, sự tạo thành phản ứng, bản năng, nhưng không chú trọng đến những hiện tượng nhân văn đặc biệt nhất: tình yêu, lý trí, lương tâm, giá trị. Bởi vì danh từ "linh hồn" bao hàm những năng lực cao cấp hơn của con người nên tôi dùng nó ở đây và suốt các chương sau hơn là dùng những danh từ "tâm lý" hay "tâm thức" (mind).

Rồi đến Freud, người đại diện vĩ đại cuối cùng của

thuyết duy lý thuộc thời Tôn sùng lý trí, người đầu tiên đã chứng minh những giới hạn của lý trí. Ông dám ngăn lại khúc ca khải hoàn của tri thức độc tôn. Ông chứng minh rằng lý trí là năng lực giá trị nhất và đặc biệt "người" nhất của con người, tuy nhiên nó phải bị dục vọng, đam mê làm cho méo mó, và chỉ có sự thấu hiểu đam mê của con người mới có thể giải thoát lý trí và làm cho nó điều hành một cách thích đáng. Ông chỉ rõ năng lực cũng như khuyết điểm của lý trí con người và lấy câu "Chân lý sẽ giải thoát bạn" làm nguyên lý dẫn đạo của một khoa trị liệu mới.

Ban đầu, Freud nghĩ rằng ông chỉ lưu tâm đến vài hình thái của bệnh loạn và cách chữa trị. Dần dần, ông ý thức rằng ông đã đi xa ra ngoài lãnh vực y học và đã trở lại với một truyền thống trong đó tâm lý học như là môn học về con người đã làm căn bản lý thuyết cho nghệ thuật sống, cho sự đạt đến hạnh phúc.

Phương pháp của Freud, phân tâm học, làm cho một sự nghiên cứu tỉ mỉ nhất và gần gũi nhất về linh hồn khả dĩ thực hiện được. "Phòng thí nghiệm" của nhà phân tâm không có một dụng cụ nào cả. Ông ta không thể cân hay đếm những gì ông tìm thấy, nhưng ông ta thâu nhập được tri kiến nhờ những giấc mộng, cuồng tưởng, và những liên tưởng đi sâu vào trong những thèm muốn và âu lo thầm kín của con bệnh. Trong "phòng thí nghiệm" chỉ thuần dựa vào quan sát, lý trí và kinh nghiệm con người của riêng ông, ông khám phá ra rằng người ta không thể tìm hiểu căn bệnh tinh thần nếu tách biệt nó với những vấn đề tâm linh, rằng con bệnh đau ốm vì đã lãng quên những đòi hỏi của linh hồn. Nhà phân tâm không phải là một nhà thần học hay một triết gia, và không cho rằng mình có tài năng trong địa hạt

ấy, nhưng với tư cách là một y sĩ của linh hồn, ông quan tâm đến chính những vấn đề của thần học và triết học: linh hồn con người và cách chữa trị.

Nếu định nghĩa nhiệm vụ của nhà phân tâm như thế, chúng ta nhận thấy hiện giờ có hai nhóm chuyên gia đang quan tâm đến linh hồn: những mục sư và những nhà phân tâm học. Mối tương quan ra sao? Nhà phân tâm học có cố chiếm cứ địa hạt của vị mục sư không, và phải chăng sự đối lập giữa hai bên là điều không thể tránh? Hay họ đều làm việc cho cùng một mục đích và nên bổ túc lẫn nhau, đi vào địa hạt của nhau trên phương diện lý thuyết cũng như thực hành?

Quan niệm trước đã được cả những nhà phân tâm học lẫn những đại diện của Giáo đường tuyên bố. Cuốn *Tương lai của một ảo tưởng*[2] của Freud và cuốn *An tĩnh tâm hồn*[3] của Sheen nhấn mạnh trên quan điểm đối lập. Tác phẩm của C.G. Jung[4] và Rabbi Liebman[5] là những điển hình của sự cố gắng dung hòa phân tâm học và tôn giáo. Sự kiện một số lượng đáng kể các giáo sĩ nghiên cứu phân tâm học đủ chứng tỏ rằng lòng tin tưởng vào sự dung hòa phân tâm học và tôn giáo đã thâm nhập ra sao vào lãnh vực thực hành của các nhà truyền giáo.

Nếu tôi khởi sự bàn đến vấn đề tôn giáo và phân tâm học trở lại trong những chương này, chính vì tôi muốn chỉ rõ rằng lập nên hai trường hợp chọn lựa giữa sự đối lập không thể dung hòa, hoặc hợp nhất lại mối quan tâm của cả hai bên, là một sự sai lầm; một cuộc thảo luận toàn diện và vô tư có thể chứng minh rằng mối tương quan giữa tôn giáo và phân tâm học thực quá phức tạp, không thể gượng ép vào một trường hợp nào trong hai thái độ đơn giản thuận tiện trên.

Trong những trang sau đây, tôi muốn chỉ rõ rằng quan niệm theo đó chúng ta không được quan tâm đến linh hồn, nếu không chấp nhận những tín điều của tôn giáo, là không đúng. Nhà phân tâm học có thể khảo sát thực tại con người đằng sau tôn giáo cũng như đằng sau những hệ thống biểu tượng phi-tôn giáo. Ông khám phá ra rằng vấn đề không phải là con người có trở về tôn giáo và tin vào thượng đế hay không, mà là con người có sống tình yêu và suy tưởng chân lý không. Nếu có, những hệ thống biểu tượng mà họ dùng chỉ chiếm phần quan trọng phụ thuộc. Nếu không, những biểu tượng ấy không quan trọng chút nào.

II
FREUD VÀ JUNG

Freud đề cập đến vấn đề tôn giáo và phân tâm học ở một trong những cuốn sách xuất sắc và thâm thuý nhất của ông, "*Tương lai của một ảo tưởng*". Jung, nhà phân tâm đầu tiên hiểu được rằng huyền thoại và những ý tưởng tôn giáo là những diễn đạt của những tri kiến sâu xa, đã đề cập đến cùng đề tài ấy trong những bài diễn văn ở Terry vào năm 1937, ấn hành dưới nhan đề *Tâm lý học và Tôn giáo.*

Nếu bây giờ tôi thử tóm tắt lập trường của cả hai nhà phân tâm ấy, chính là vì ba mục đích:

1 - Chỉ rõ sự thảo luận vấn đề hiện nằm ở đâu và định chỗ cho khởi điểm từ đấy tôi muốn bắt đầu.

2 - Đặt nền tảng cho những chương sau bằng cách bàn đến vài khái niệm nòng cốt mà Freud và Jung đã dùng.

3 - Một sự điều chỉnh lại quan điểm của đa số cho rằng Freud "chống lại" và Jung "ủng hộ" tôn giáo sẽ cho phép chúng ta thấy rõ sự sai lầm của những lời quá giản lược hóa như thế trong địa hạt phức tạp này và bàn đến những hàm hồ trong ý nghĩa của "Tôn giáo" và "Phân tâm học"

Lập trường của Freud ra sao đối với tôn giáo như đã diễn tả trong cuốn *Tương lai của một ảo tưởng*?

Đối với Freud, tôn giáo bắt nguồn từ sự yếu đuối của con người khi va chạm sức mạnh của thiên nhiên bên ngoài và những năng lực bản năng bên trong. Tôn giáo phát khởi vào một giai đoạn sớm của tiến trình con người khi người chưa thể dùng lý trí mình để đối phó với những sức mạnh bên ngoài và bên trong ấy, và phải chèn ép chúng hay chế ngự chúng dưới sự giúp đỡ của những năng lực cảm xúc khác. Bởi thế thay vì đương đầu với những năng lực ấy bằng lý trí, con người đã đương đầu với chúng bằng "cảm xúc phản ứng", bằng những sức mạnh cảm xúc khác, công việc của những năng lực này là chế ngự và kiểm soát những gì con người bất lực không thể đương đầu bằng lý trí.

Theo bước tiến ấy, con người đã phát triển cái mà Freud gọi là một "ảo tưởng", chất liệu của ảo tưởng này rút từ kinh nghiệm cá nhân ông lúc còn là một đứa trẻ. Freud nhớ lại những khi ông chạm trán với những sức mạnh hiểm nguy, không chế ngự được, không thể hiểu được, ở trong và ở ngoài ông, và hồi tưởng cảm nghiệm lúc còn bé, khi ông cảm thấy được che chở bởi một người cha mà ông nghĩ là khôn ngoan và mạnh hơn ông, người ông có thể chiếm được lòng yêu

thương che chở bằng cách vâng theo những mệnh lệnh và tránh vi phạm những điều người ấy cấm đoán.

Như thế theo Freud, tôn giáo là sự lập lại kinh nghiệm của đứa trẻ. Con người đương đầu với những sức mạnh hăm dọa mình cũng với cách thức mà khi còn bé, ông đã quen đương đầu với sự bất an của riêng ông bằng cách nương cậy, thán phục và sợ hãi người cha. Freud so sánh tôn giáo với sợ hãi người cha. Freud so sánh tôn giáo với những con bệnh nhiễu tâm vì ám ảnh mà chúng ta gặp thấy nơi trẻ em. và theo ông, tôn giáo là một bệnh nhiễu tâm tập thể do bởi những điều kiện tương tự những điều kiện phát sinh ra bệnh nhiễu tâm ở trẻ em.

Sự phân tích của freud về những cội rễ tâm lý của tôn giáo cố chỉ rõ tại sao con người tạo nên ý tưởng về một Thượng đế. Nhưng sự phân tích ấy tự hào đã thực hiện được nhiều hơn việc đạt đến những cội rễ tâm lý kia. Nó tuyên bố tính cách phi thực của khái niệm thần học, và chứng minh bằng cách trình bày đấy là một ảo tưởng, căn cứ trên những ước muốn của con người[6].

Freud còn vượt xa hơn sự chứng minh rằng tôn giáo là một *ảo tưởng*. Ông nói tôn giáo là một *mối nguy* bởi vì nó có khuynh hướng thần thánh hóa những định chế xấu xa của con người mà tôn giáo đã tự liên kết vào qua suốt lịch sử của tôn giáo; hơn nữa, bằng cách dạy con người tin tưởng vào một ảo tưởng và bằng cách cấm đoán sự suy nghĩ có tính cách phê phán, tôn giáo đã chịu trách nhiệm về sự nghèo nàn của trí tuệ[7]. Lời buộc tội này cũng như lời buộc tội trước, đều do những tư tưởng gia thời Tôn sùng lý trí qui cho Giáo hội. Nhưng trong khung cảnh mà Freud nói đến, lời buộc tội thứ hai này còn gắt gao hơn lời buộc tội hồi thế kỷ

XVIII. Freud có thể chỉ rõ trong tác phẩm phân tâm của ông rằng sự cấm suy tư phê phán một điểm nào đó sẽ đưa đến sự nghèo nàn về khả năng phê phán của một con người trong các địa hạt tư duy khác, và do đó ngăn cản năng lực lý trí. Lời chống đối thứ ba về tôn giáo là nó đặt đạo đức trên những nền tảng rất bấp bênh. Nếu giá trị những quy luật đạo đức được dựa trên sự kiện chúng là mệnh lệnh của Thượng đế, thì tương lai của đạo đức sẽ đứng vững hay sụp đổ cùng với lòng tin Thượng đế. Vì Freud cho rằng đức tin tôn giáo đang độ suy tàn, ông buộc lòng phải nghĩ rằng sự tiếp tục liên kết tôn giáo với đạo đức sẽ đưa đến sự phát hủy mọi giá trị đạo đức của chúng ta.

Những mối nguy mà Freud tìm thấy trong tôn giáo cho ta thấy rõ rằng những lý tưởng và giá trị của riêng ông chính là những điều mà ông xem là đang bị tôn giáo đe doạ: lý trí, đạo đức, và sự giảm thiểu khổ đau của con người. Nhưng chúng ta không cần phải dựa trên những suy lý từ sự phê phán của Freud về tôn giáo; ông đã diễn tả rất rõ ràng những gì là quy phạm và lý tưởng mà ông tin theo: tình người, chân lý, và tự do. Lý trí và tự do, theo Freud, liên quan mật thiết với nhau; nếu con người từ bỏ ảo tưởng về một Thượng đế làm cha muôn loài, nếu con người đối mặt với sự cô đơn và sự vô nghĩa của mình trong vũ trụ, nó sẽ giống như một đứa trẻ đã bỏ ngôi nhà của cha mà ra đi. Nhưng chính mục đích của sự phát triển con người là vượt qua sự bám víu trẻ con này. Con người phải tự giáo dục mình để đối diện với thực tại. Nếu nó biết rằng nó không có gì để nương tựa ngoài những năng lực của chính mình, nó sẽ biết cách sử dụng những năng lực ấy một cách thích đáng. Chỉ có con người tự do, đã thoát khỏi uy quyền - cái uy

quyền đã hăm dọa và che chở nó - mới có thể sử dụng được năng lực lý trí và nắm vững vũ trụ cùng vai trò của mình trong đó một cách khách quan, không phải bằng ảo tưởng mà bằng khả năng khai triển và sử dụng những tài năng nội tại. Chỉ khi chúng ta lớn lên và thôi còn là những đứa trẻ phụ thuộc và sợ hãi uy quyền, chúng ta mới dám suy nghĩ cho chính mình; nhưng nói đảo lại cũng đúng. Chỉ khi chúng ta dám suy nghĩ, chúng ta mới thoát khỏi sự khống chế của uy quyền. Ở đây một điểm rất ý nghĩa cần ghi chú là Freud cho rằng cảm thức bất lực tương phản với cảm thức tôn giáo. Xét đến sự kiện nhiều nhà thần học - và như chúng ta sẽ thấy về sau, một phần nào cả đến Jung - xem cảm giác phục tùng và bất lực như trọng tâm của kinh nghiệm tôn giáo, lời của Freud vô cùng quan trọng. Mặc dù chỉ bằng cách hàm ẩn, nó diễn tả quan điểm của riêng ông về kinh nghiệm tôn giáo, nghĩa là quan niệm về sự độc lập và ý thức về những năng lực của mình. Tôi sẽ cố chứng minh về sau rằng điểm khác biệt này là một trong những vấn đề trọng đại trong tâm lý học về tôn giáo.

Bây giờ trở lại Jung, chúng ta tìm thấy những quan điểm về tôn giáo trái ngược hẳn Freud hầu như trong mọi điểm.

Jung bắt đầu bằng cách thảo luận về những nguyên tắc tổng quát trong luận giải của ông. Trong khi Freud, mặc dù không phải là một triết gia chuyên môn, đề cập đến vấn đề từ một góc nhìn tâm lý học và triết học như William James, Dewey, và Macmurray đã làm, Jung nói ngay từ đầu sách:

"Tôi chỉ ở trong phạm vi quan sát các hiện tượng và không áp dụng bất cứ lối xét đoán nào có tính cách siêu hình hay triết học[8]". Rồi ông tiếp tục giải thích bằng cách nào,

với tư cách một nhà tâm lý học, ông có thể phân tích tôn giáo mà không áp dụng lối xét đoán triết học. Ông gọi lập trường của ông là "hiện tượng học, nghĩa là, nó quan tâm tới những gì xảy đến, những biến cố, những kinh nghiệm, tóm lại, những sự kiện. Sự thật của nó là một sự kiện chứ không phải là một phán đoán. Chẳng hạn nói về đề tài thụ thai tinh khiết, tâm lý học chỉ quan tâm đến sự kiện rằng đã có một ý tưởng như thế, nhưng không bận tâm đến vấn đề một ý tưởng như thế đúng hay sai trong bất cứ ý nghĩa nào khác. Trên phương diện tâm lý học, nó đúng vì nó có đấy. Sự hiện hữu nơi tâm lý học là chủ quan trong giới hạn một ý tưởng xảy đến trong chỉ duy một cá nhân, nhưng nó là khách quan nếu được thiết lập bởi một đoàn thể - do thỏa thuận chung của nhiều người"[9].

Trước khi trình bày sự phân tích của Jung về tôn giáo, thiết tưởng nên khảo sát với tinh thần phê phán về những tiền đề phương pháp luận. Lối Jung sử dụng khái niệm chân lý không đứng vững. Ông nói rằng: "Chân lý là một sự kiện chứ không phải là một phán đoán", và "một con voi là thật bởi vì nó hiện hữu"[10]. Nhưng ông quên rằng chân lý luôn luôn và nhất thiết phải quy chiếu vào một phán đoán, chứ không phải vào sự mô tả một hiện tượng mà chúng ta nhận biết bằng giác quan và mệnh danh bằng một ký hiệu ngôn từ. Jung lại nói rằng một ý tưởng là "đúng trên phương diện tâm lý học nếu nó hiện hữu", nhưng một ý tưởng vẫn "hiện hữu" bất chấp đấy là một ảo tưởng hay có tương ứng trong thực tại. Sự hiện hữu của một ý tưởng không làm cho nó "thực" trong bất cứ nghĩa nào. Ngay cả nhà phân tâm học thực hành cũng không thể hành sự nếu ông không quan tâm đến sự thật của một ý tưởng, nghĩa là đến tương quan của ý

tưởng ấy với hiện tượng mà nó muốn tả. Nếu không, ông ta không thể nói đến một ảo giác hay một trường hợp nhiễu tâm vì hoang tưởng (paranoid). Nhưng luận giải của Jung chẳng những không đứng vững trên một lập trường tâm bệnh học, mà ông còn tuyên dương một quan điểm về tương-đối-luận - mặc dù bề ngoài có vẻ thân thiết với tôn giáo hơn quan điểm của Freud - trong tinh thần đã chống đối một cách triệt để với những tôn giáo như Do thái giáo, Ki tô giáo và Phật giáo. Những tôn giáo này xem sự nỗ lực tiến đến chân lý như là một trong những đức tính và nhiệm vụ chủ chốt của con người, và nhấn mạnh rằng chủ thuyết của các tôn giáo ấy dù đạt đến nhờ mặc khải hay chỉ bằng năng lực của lý trí, đều phải theo tiêu chuẩn của chân lý.

Jung không khỏi thấy những khó khăn của lập trường ông, nhưng rủi thay, đường lối mà ông theo để giải quyết chúng lại cũng bấp bênh không kém. Ông cố phân biệt giữa kinh nghiệm "chủ quan" và "khách quan", mặc dù những từ ngữ này đã bị xem là không đáng tin cậy. Dường như Jung muốn nói một cái gì khách quan là có giá trị và thực hơn một cái gì chỉ thuần chủ quan. Tiêu chuẩn của ông để phân biệt chủ quan và khách quan tùy thuộc vào điều kiện là ý tưởng chỉ xảy đến cho một cá nhân hay được cả một xã hội thiết lập. Nhưng chẳng lẽ ta lại không chứng kiến tận mắt một "cơn điên của hàng triệu người", sự điên cuồng tập thể, trong chính thời đại chúng ta đấy sao? Há chúng ta lại không thấy hàng triệu người bị hướng dẫn một cách sai lạc bởi những đam mê phi lý không kém gì sản phẩm của một cá nhân đơn độc? Có nghĩa lý gì khi nói rằng những ý tưởng ấy là "khách quan"? Tinh thần của tiêu chuẩn về chủ quan và khách quan này cũng là tinh thần của chính thuyết tương

đối mà tôi đã bàn ở trên. Đặc biệt hơn, đấy là một thuyết tương đối có tính cách xã hội, đã xem sự chấp nhận của xã hội về một ý tưởng là tiêu chuẩn giá trị cho ý tưởng ấy, là chân lý, hay "khách quan tính"[11].

Sau khi bàn đến những tiền đề phương pháp luận của ông, Jung trình bày quan điểm ông về vấn đề chủ chốt: tôn giáo là gì? Bản chất của kinh nghiệm tôn giáo là gì? Định nghĩa của ông cũng là định nghĩa mà ông đồng ý với nhiều nhà thần học. Ta có thể tóm tắt nó trong một lời: Bản chất của kinh nghiệm tôn giáo là sự phục tùng những quyền năng cao hơn chính mình. Nhưng tốt hơn ta nên trích dẫn Jung một cách trực tiếp. Ông nói rằng tôn giáo "là một sự tuân phục hoàn toàn cái mà Rudolph Otto đã mệnh danh một cách tài tình là "nouminosum", nghĩa là một sự hiện hữu hay một hậu quả sinh động, không phát sinh do một hành vi ý chí độc đoán. Trái lại, *nó nắm lấy và điều khiển con người vốn luôn luôn là nạn nhân của nó hơn là kẻ đã sáng tạo ra nó*"[12]

Sau khi đã định nghĩa kinh nghiệm tôn giáo như là bị chế ngự bởi một quyền lực bên ngoài chúng ta, Jung tiếp tục giải thích khái niệm về vô thức xét như một kinh nghiệm tôn giáo. Theo ông, vô thức không thể chỉ là một phần của tâm thức cá nhân, mà là một quyền năng ở ngoài tầm kiểm soát của ta. "Sự kiện bạn nhận biết tiếng nói (của vô thức) trong giấc mộng của bạn, không chứng tỏ gì hết, vì bạn cũng có thể nghe tiếng nói trên đường phố, mà bạn sẽ không giải thích là tiếng của chính mình. Chỉ có một điều kiện trong đó bạn có thể chính thức gọi tiếng nói ấy là của bạn, ấy là, khi bạn cho bản ngã hữu thức của bạn là một

phần của tổng thể hay một vòng tròn nhỏ chứa đựng trong một vòng tròn lớn hơn. Một anh thư ký quèn của ngân hàng khi dẫn một người bạn đi chơi phố, chỉ toà nhà ngân hàng mà nói "và đây là ngân hàng *của tôi*", cũng đã sử dụng một thứ quyền tương tự"[13].

Một hậu quả tất yếu của định nghĩa Jung về tôn giáo và vô thức là kết luận ông đưa ra: xét bản chất của tâm lý hữu thức, ảnh hưởng của vô thức trên chúng ta là "một hiện tượng tôn giáo căn bản"[14]. Do đó, giáo điều tôn giáo và mộng mị, cả hai đều là những hiện tượng tôn giáo vì cả hai đều chứng tỏ chúng ta bị chế ngự bởi một quyền năng bên ngoài. Khỏi phải nói, theo lý luận của tư tưởng này thì sự điên loạn phải được gọi là một hiện tượng tôn giáo siêu phàm.

Có phải sự khảo sát của chúng ta về thái độ của Freud và Jung đối với tôn giáo đưa đến quan niệm rất phổ thông theo đó Freud là kẻ thù và Jung là bạn của tôn giáo hay không? So sánh sơ lược hai quan điểm của họ, ta cũng thấy rằng lời quyết đoán ấy là một lối đơn giản hóa quá độ và sai lạc.

Freud cho rằng mục đích của sự phát triển con người là hoàn thành những lý tưởng: kiến thức (lý trí, chân lý, Logos), tình người, giảm thiểu khổ đau, tự chủ và trách nhiệm. Những lý tưởng này tạo nên cột trụ đạo đức của mọi nền tôn giáo lớn mà văn minh Đông phương và Tây phương đã dựa vào - những giáo lý của Khổng tử, Lão tử, đức Phật, những nhà tiên tri và Jésus. Trong khi có vài dị biệt về trọng tâm của các giáo lý, chẳng hạn đức Phật thì nhấn mạnh đến sự giảm thiểu khổ đau, nhà tiên tri nhấn mạnh

trên kiến thức và sự công bằng, Jesus nhấn mạnh về tình huynh đệ; một điều đáng chú ý là những bậc thầy tôn giáo này đều đồng ý trên căn bản về mục đích của sự phát triển con người và những quy luật phải dẫn đạo nó. Freud nói nhân danh trọng tâm đạo đức của tôn giáo và chỉ trích khía cạnh thần học siêu nhiên của tôn giáo vì chúng ngăn cản sự thực hiện toàn vẹn những mục đích đạo đức này, Ông giải thích những khái niệm thần học siêu nhiên như những giai đoạn trong sự phát triển con người, chỉ cần thiết cho ngày xưa nhưng bây giờ không cần nữa mà lại còn chướng ngại cho tiến bộ. Bởi thế, nói rằng Freud "chống lại" tôn giáo là không đúng, nếu chúng ta không định nghĩa rõ ràng tôn giáo nào hay khía cạnh nào của tôn giáo Freud có ý chỉ trích và khía cạnh nào Freud bênh vực. Đối với Jung, kinh nghiệm tôn giáo được định tính bởi một loại cảm xúc đặc biệt: quy phục một năng lực cao siêu, dù năng lực ấy được gọi là Thượng đế hay vô thức. Dĩ nhiên đây là lối định tính chân xác về một loại kinh nghiệm tôn giáo nào đó - trong những tín ngưỡng Ki tô giáo chẳng hạn, ấy là trọng tâm những lời dạy của Luther hay Calvin - nhưng nó tương phản với một loại kinh nghiệm tôn giáo khác, chẳng hạn loại kinh nghiệm tôn giáo mà tượng trưng là Phật giáo. Tuy nhiên trong thuyết tương đối về tâm lý, quan niệm của Jung về tôn giáo tương phản với Phật giáo, Do thái giáo và Ki tô giáo. Trong những tôn giáo này, nhiệm vụ của con người phải đi tìm chân lý, là một mệnh đề thiết yếu. Câu hỏi mỉa mai của Philatre "Chân lý là gì?" là biểu tượng của một thái độ phản tôn giáo, nhìn trên lập trường không những của Ki tô giáo mà còn của mọi tôn giáo lớn khác nữa.

Tóm tắt những lập trường của Freud và Jung, chúng ta có thể nói rằng Freud chống tôn giáo nhân danh đạo đức - một thái độ có thể mệnh danh là "thái độ tôn giáo". Trái lại, Jung rút giảm tôn giáo chỉ còn như một hiện tượng tâm lý học và đồng thời nâng cao vô thức lên hàng một hiện tượng tôn giáo[15].

III
PHÂN TÍCH VÀI ĐIỂN HÌNH KINH NGHIỆM TÔN GIÁO

Bất cứ một bàn luận nào về tôn giáo cũng bị què quặt, vì một khó khăn trầm trọng về phương diện từ ngữ. Trong khi chúng ta biết rằng xưa và nay đã có rất nhiều tôn giáo ngoài nhất-thần-giáo, chúng ta vẫn liên kết khái niệm "tôn giáo" với một hệ thống có trung tâm là Thượng đế và những mãnh lực siêu nhiên. Chúng ta có khuynh hướng xem tôn giáo nhất-thần như một khuôn khổ quy chiếu cho việc hiểu và định giá mọi tôn giáo khác. Bởi thế, người ta đâm ra hoài nghi: không biết những tôn giáo không có Thượng đế như Phật giáo, Lão giáo hay Khổng giáo có thể được gọi là tôn giáo hay không. Những ý thức hệ thuộc về thế tục như chủ thuyết độc tài hiện thời không bao giờ được xem là tôn giáo, mặc dầu đứng về phía phương diện tâm lý học mà nói, chúng xứng đáng mang danh hiệu ấy. Chỉ vì chúng ta không có một từ ngữ để chỉ tôn giáo như một hiện tượng nhân văn

tổng quát để khỏi có sự liên tưởng đến một mẫu tôn giáo nào đó len vào và biến tính khái niệm kia. Vì thiếu một danh từ như thế nên tôi sẽ dùng danh từ "tôn giáo" trong những chương này, nhưng tôi muốn nói rõ ngay từ đầu rằng, với hai chữ tôn giáo, tôi hiểu là *bất cứ tư tưởng hệ hay hành vi nào được chia sẻ bởi một nhóm người, đem lại cho cá nhân một khuôn khổ định hướng và một đối tượng tôn sùng.*

Quả thực sẽ không có văn hóa của quá khứ, và dường như cũng không thể có văn hóa trong tương lai, nếu không có tôn giáo trong định nghĩa rộng lớn này của định nghĩa. Tuy nhiên, chúng ta không cần dừng lại ở mệnh đề chỉ có tính cách mô tả đó. Sự khảo sát con người cho phép chúng ta nhận chân rằng nhu cầu về một hệ thống định hướng chung và về một đối tượng của sự sùng tín, đã ăn sâu gốc rễ vào trong những điều kiện của sinh tồn con người. Trong cuốn *Con người cho chính mình* (Man for himself) tôi đã cố phân tích bản chất của nhu cầu này, và tôi xin trích từ cuốn ấy:

"Sự tự thức, lý trí và trí tưởng tượng đã gián đoạn mối hòa điệu vốn là đặc tính của hiện hữu loài vật. Sự phát sinh những yếu tố này đã làm cho con người trở nên một quái tượng của vũ trụ. Là một phần của thiên nhiên, phải chịu những quy luật vật lý của thiên nhiên và không thể nào thay đổi chúng, con người tuy thế lại vượt tất cả những gì của thiên nhiên. Con người đã biệt lập trong khi *vẫn* là một phần tử của thiên nhiên; vốn không có nhà, con người vẫn bị ràng buộc vào ngôi nhà nó cùng chia sẻ với tất cả mọi sinh vật. Bị ném vào trong thế giới này, vào một nơi tình cờ và một lúc tình cờ, nó bị đuổi ra khỏi thế giới ấy cũng lại một cách tình cờ. Ý thức về chính mình, con người nhận chân được sự bất lực và những giới hạn của chính sự

sinh tồn của mình. Nó thấy trước kết thúc của nó: chết. Nó không bao giờ thoát khỏi mình, dù có muốn; không thể xua đuổi thân xác bao lâu nó còn sống, và thân xác của nó làm cho nó muốn sống.

Lý trí diễm phúc của con người, cũng lại là một nguyền rủa; lý trí buộc người phải đương đầu vĩnh viễn với việc giải quyết một thế lưỡng phân nan giải. Về phương diện này, sự sinh tồn con người khác hẳn với sinh tồn của mọi cơ thể khác; nó ở trong một trạng thái mất quân bình liên miên và không thể tránh được. Đời sống của con người không thể "được sống" bằng cách lập lại mẫu mực của đồng loại mình; nó phải sống. Con người là con vật độc nhất đối với sự hiện hữu của chính mình là một vấn đề nó phải giải quyết và không thể lảng tránh được. Nó không thể trở về trạng thái tiền nhân loại trong sự hòa hợp với thiên nhiên, nó phải tiếp tục phát triển lý trí của mình cho đến khi trở thành chủ nhân của thiên nhiên và của chính mình.

Sự sinh khởi của lý trí đã tạo nên một lưỡng phân trong con người, buộc nó phải vĩnh viễn nỗ lực tìm giải pháp mới.

Trạng thái năng động của lịch sử con người - nội tại trong hiện hữu của lý trí - đã khiến con người phải phát triển, và qua lý trí ấy, kiến tạo một thế giới riêng mình trong ấy nó có thể cảm thấy thân thuộc với chính mình và đồng loại. Đạt đến giai đoạn nào, nó cũng vẫn còn bất mãn và hoang mang, và chính sự hoang mang này thúc đẩy nó tiến lên tìm một giải pháp mới. Trong con người không có cái "đà thúc đẩy tiến bộ" bẩm sinh; chính là sự mâu thuẫn trong cuộc tồn sinh đã làm cho nó tiến tới trên con đường đã khởi hành. Vì đã mất thiên đường, sự hợp nhất với thiên nhiên, con người đã trở thành kẻ lang thang vĩnh viễn (Odyssé,

Oedipe, Abraham, Faust), nó bị bắt buộc phải tiến tới và bằng một nỗ lực liên miên, làm cho cái xa lạ trở thành quen thuộc bằng cách lấp đầy những khoảng trống của tri thức mình với những giải đáp. Nó phải giải thích cho mình về chính mình và về ý nghĩa của hiện hữu mình. Nó bị thúc đẩy phải vượt qua sự rạn nứt nội tại này, bị dày vò bởi một khát vọng cái "tuyệt đối", khát vọng một thứ hòa điệu khác có thể nhổ gốc sự nguyền rủa đã tách rời nó khỏi thiên nhiên, khỏi đồng loại và khỏi chính mình".

"Sự thiếu hòa điệu trong cuộc sống của con người sinh ra những nhu cầu vượt quá xa những nhu cầu của thời sơ khai "thú vật" của nó. Những nhu cầu này có hậu quả là một thúc đẩy cấp bách tái lập một thế hợp nhất và quân bình giữa con người và những gì khác với nó trong thiên nhiên. Trước tiên, nó thử tái lập sự hợp nhất và quân bình này ở trong tư tưởng, bằng cách xây dựng một hình ảnh tâm linh về vũ trụ, một hình ảnh bao gồm tất cả và có công dụng như một hệ thống quy chiếu từ đó nó có thể rút ra một giải đáp cho câu hỏi: con người đứng ở đâu và làm gì. Nhưng những tư tưởng hệ như thế không đầy đủ. Nếu con người chỉ là một tri thức tách rời thể xác, mục đích của nó sẽ được hoàn thành với một hệ thống tư tưởng bao quát. Nhưng vì là một thực thể có một thân xác cũng như một tâm linh, nó phải phản ứng lại mối lưỡng phân của hiện hữu mình, không những chỉ trong suy tư, mà còn cả trong tiến trình sinh hoạt, trong cảm giác và hành động. Nó phải nỗ lực để đi đến kinh nghiệm hợp nhất và nhất thể tính trong mọi phạm vi của con người mình, để tìm một thế quân bình mới. Bởi thế, bất cứ một hệ thống định hướng thỏa đáng nào đều bao hàm không những yếu tố tri thức, mà còn một yếu tố cảm giác và tri giác, phải

được thực hiện thành hành động trong mọi địa hạt của nỗ lực con người. Sự quên mình cho một mục đích hay một ý tưởng, hay một quyền năng siêu việt con người như Thượng đế, là một biểu hiện của nhu cầu này, nhu cầu về sự viên mãn trong tiến trình sinh hoạt".

...

"Bởi vì sự cần thiết một hệ thống định hướng và sùng bái là một phần nội tại của hiện hữu con người, cho nên chúng ta có thể hiểu cường độ mãnh liệt của nhu cầu ấy. Quả thế, không có một nguồn nghị lực nào mạnh hơn thế ở trong người. Con người không được tự do lựa chọn giữa sự có hay không có "lý tưởng", mà chỉ có tự do lựa chọn những thứ lý tưởng khác nhau, giữa sự sùng thượng quyền uy và mãnh lực phá hoại với sự sùng thượng lý trí và tình yêu. Tất cả mọi người đều "lý tưởng", và đang cố gắng để đạt đến một cái gì vượt ngoài sự thỏa mãn vật lý. Họ khác nhau ở chỗ tin theo những lý tưởng khác nhau. Những biểu hiện tốt nhất mà cũng là quỷ quái nhất của tâm lý con người là những biểu lộ không phải của xác thịt, mà là của "lý tưởng", của tinh thần. Bởi thế, một quan điểm về tương đối tính cho rằng có một cảm thức tôn giáo nào đó hay một lý tưởng nào đó tự nó đã có giá trị rồi, thì đấy là một quan điểm nguy hại và sai lạc. Chúng ta phải hiểu rằng mọi lý tưởng, gồm cả những lý tưởng trong những ý hệ của thế tục, đều là những biểu hiện của cùng một nhu cầu nhân văn ấy, và chúng ta phải phê phán chúng theo chân lý của chúng, trong những giới hạn nào chúng đã giúp khai mở những năng lực con người và đến mức độ nào chúng đã là một giải pháp chân thật cho nhu cầu của người về quân bình và hòa điệu trong vũ trụ" (*Man for himself.* tt 40, 41, 46, 47, 49, 50)

Những gì tôi nói về lý tưởng con người cũng đúng cho nhu cầu tôn giáo của nó. Không có một người nào là không có một nhu cầu tín ngưỡng, một nhu cầu muốn có một khuôn khổ định hướng và một đối tượng tôn sùng; nhưng lời nói này không cho ta biết tí gì về một cảnh diện đặc biệt trong ấy nhu cầu tôn giáo đó được biểu lộ. Con người có thể tôn thờ súc vật, cây cối, thần tượng bằng vàng hay đá, một thượng đế vô hình, một con người thánh thiện hay những lãnh tụ quỷ mị; con người có thể thờ phụng tổ tiên, tổ quốc, giai cấp hay đảng phái của mình tiền bạc hay sự thành công. Tôn giáo của nó có thể giúp phát triển hay phá hoại tình yêu; giúp phát triển sự chuyên chế hay tình huynh đệ; có thể tăng trưởng năng lực lý trí con người hay làm tê liệt lý trí; Con người có thể ý thức về hệ thống của mình như một hệ thống tôn giáo, khác hẳn tất cả những hệ thống thuộc lãnh vực thế tục, hay cũng có thể nghĩ rằng mình không có tôn giáo nào cả và giải thích sự sùng kính của nó đối với một vài mục đích được xem là thế tục như quyền lực, tiền tài hay sự thành công, là không gì cả ngoài ra mối quan tâm của nó đối với cái thực tế và lợi ích. Vấn đề không phải là *tôn giáo hay không tôn giáo* mà là *loại tín ngưỡng nào*, đấy có phải là một tín ngưỡng đem lại sự phát triển con người, mở mang những năng lực đặc biệt người của nó hay một tín ngưỡng làm tê liệt những năng lực ấy.

Một điều khá lạ lùng là trong phương diện này, những mối quan tâm của người sùng đạo cũng là mối quan tâm của nhà tâm lý. Nhà thần học rất quan tâm đến những quy điều đặc biệt của một tôn giáo, tôn giáo của riêng ông và tôn giáo của những người khác, bởi vì điều quan trọng đối với ông là chân lý của tín ngưỡng ông đối lại với những chân lý khác.

Chẳng thế nhà tâm lý học phải lưu ý đặc biệt đến những nội dung tôn giáo bởi lẽ đối với ông ta, điều quan trọng là một tôn giáo đã biểu hiện thái độ nhân văn nào và có những tác động nào trên con người, nó tốt hay xấu cho sự phát triển những năng lực người. Ông ta quan tâm không những đến sự phân tích những *căn cốt tâm lý* của những tôn giáo khác nhau mà còn chú ý đến giá trị của chúng.

Giả thiết về nhu cầu một khuôn khổ định hướng và một đối tượng tôn sùng ăn sâu vào trong những điều kiện sinh tồn của con người, dường như đã được thực chứng đầy đủ bởi sự kiện là trong lịch sử đâu đâu cũng thấy có tôn giáo xuất hiện. Điểm này đã được những nhà thần học, tâm lý học, nhân học khai triển, bởi thế tôi không cần phải bàn thêm về nó. Tôi chỉ muốn nhấn mạnh rằng trong khi nhận thức điểm này, những người theo tôn giáo cựu truyền thường đã mắc phải một ít lý luận sai lầm. Khởi đầu với một định nghĩa rộng rãi về tôn giáo như là bao gồm tất cả mọi hiện tượng tín ngưỡng khả hữu, khái niệm của họ vẫn cứ liên kết với nhất-thần-giáo, và như thế họ tiếp tục xem mọi hình thức không phải nhất thần như là tiên phong của, hay chuyển hướng từ, tôn giáo "đích thực", và họ kết thúc bằng cách chứng minh rằng niềm tin thượng đế theo nghĩa truyền thống tôn giáo Tây phương là nội tại trong hành trang của con người.

Nhà phân-tâm-học mà "phòng thí nghiệm" là con bệnh và là một người dự phần quan sát những ý nghĩ và cảm tưởng của người khác, có thể thêm một bằng chứng khác cho sự kiện rằng nhu cầu một khuôn khổ định hướng và một đối tượng tôn sùng là nội tại nơi con người. Trong khi nghiên cứu về những người mắc bệnh nhiễu tâm, ông khám phá

rằng mình đang nghiên cứu về tôn giáo. Chính Freud là người thấy mối tương quan giữa nhiễu tâm và tôn giáo; nhưng trong khi ông giải thích tôn giáo là một thứ nhiễu tâm ấu thời tập thể của nhân loại, lời nói ấy cũng có thể đảo lại. Chúng ta có thể giải thích *chứng nhiễu tâm là một hình thức riêng tư của tôn giáo*, đặc biệt hơn, là một sự lùi về những hình thức nguyên sơ của tôn giáo, xung đột với những mẫu tư tưởng tôn giáo đã được chính thức từ hai khía cạnh. Người ta có thể chú trọng đến chính ngay những hiện tượng nhiễu tâm, những triệu chứng và những khó khăn đặc biệt khác trong cuộc sống mà bệnh nhiễu tâm đã sinh ra. Khía cạnh thứ hai không liên can đến phần tích cực, đến bệnh nhiễu tâm, mà đến phần tiêu cực là sự thất bại của cá nhân bị nhiễu tâm, để hoàn thành những mục tiêu căn bản của nhân sinh như sự tự lập và khả năng sáng tạo, yêu thương, suy tưởng. Bất cứ người nào thất bại trong cuộc trưởng thành và đồng hóa đều đang bị một chứng nhiễu tâm thuộc loại này hay loại khác. Nó không "cứ việc sống", bất chấp sự thất bại này, bằng lòng với sự ăn uống, ngủ nghỉ, thỏa mãn dục tính và làm việc; trong trường hợp ấy chúng ta sẽ có minh chứng rằng thái độ tôn giáo, trong khi có lẽ là một cái gì đáng ưa muốn, vẫn không phải là một phần nội tại của bản tính con người. Nhưng sự khảo sát về con người chứng tỏ rằng sự việc không phải như thế. Nếu một con người đã không thành công trong việc đồng hóa những nghị lực của mình trong chiều hướng của cái ngã cao thượng hơn nơi nó, thì nó lại tìm lối thoát cho những nghị lực ấy trong chiều hướng của những mục đích thấp hơn; nếu nó không có hình ảnh nào về vũ trụ và vị trí của mình trong đó, gần gần đúng như thật, thì nó sẽ tạo ra một hình ảnh ảo tưởng và bám vào

đó cùng với một sự kiên trì như người sùng đạo tin tưởng vào những giáo điều của mình. Quả vậy, "con người không chỉ sống bằng bánh mì là đủ", nó chỉ có sự lựa chọn giữa những hình thức tôn giáo và triết học tốt hay xấu, cao hay thấp, khả quan hay có tính cách phá hoại.

Hoàn cảnh tôn giáo trong xã hội Tây phương hiện nay như thế nào? Nó đặc biệt giống với hình ảnh mà nhà nhân học tìm thấy trong khi nghiên cứu tôn giáo của những người thổ dân Bắc Mỹ châu. Họ đã trở lại đạo Kitô, nhưng những tín ngưỡng tiền-Ki-tô-giáo vẫn không bị bật gốc rễ chút nào. Ki tô giáo chỉ là một nước sơn phết bên ngoài tín ngưỡng cũ kỹ này và hòa lẫn với nó bằng nhiều cách. Trong nền văn minh của chúng ta, nhất-thần-giáo và cả đến những triết học chủ trương vô thần và bất-khả-tri, cũng chỉ là một nước sơn mỏng trên những tôn giáo còn "sơ khai" hơn những tôn giáo của người thổ dân Bắc Mỹ về nhiều phương diện, vì chỉ thuần là sự tôn thờ ngẫu tượng; chúng ta lại còn xung khắc hơn với những giáo lý tinh yếu của nhất thần giáo. Như một hình thức tập thể đầy uy lực của sự tôn thờ thần ngẫu tượng, ngày nay chúng ta tìm thấy sự sùng bái quyền năng, thành công và thể lực thị trường; nhưng ngoài những hình thức tập thể này, chúng ta chỉ còn tìm thấy một cái gì khác. Nếu cạo bỏ cái ngoại diện của con người tân tiến, chúng ta sẽ tìm thấy những hình thái sơ khai của tôn giáo trong từng cá nhân. Nhiều người trong số này đã bị gọi là nhiễu tâm nhưng chúng ta cũng có thể gọi họ bằng những danh từ tôn giáo như thờ cúng tổ tiên, sùng bái vật tổ, thờ tượng, lễ lạc, tôn sùng sự sạch sẽ, vân vân.

Chúng ta thực sự tìm thấy việc thờ cúng tổ tiên chăng? Quả vậy, sự thờ cúng tổ tiện là một trong những hình thức

sùng bái sơ khai đã lan rộng nhất trong xã hội chúng ta và nó không khác gì nếu ta gọi nó là sự bám víu vào cha hay mẹ, một sự bám víu có tính chất nhiễu tâm như những nhà phân tâm đã gọi. Chúng ta hãy xét một trường hợp, sự thờ cúng tổ tiên. Một nữ họa sĩ tài hoa và xinh đẹp quyến luyến với cha nàng, đến độ không chịu có một tiếp xúc nào với đàn ông; nàng sống với cha trong tất cả mọi thời giờ nhàn rỗi, một người cha khả ái nhưng hơi chậm đụt, goá vợ sớm. Ngoài hội hoạ ra, không còn gì làm nàng quan tâm ngoài cha nàng. Hình ảnh người cha mà nàng trình bày cho kẻ khác khác hẳn với sự thực một cách lố bịch. Sau khi ông chết, nàng đã tự tử và để lại một di chúc chỉ nhấn mạnh một điều rằng nàng phải được chôn bên cạnh cha. Một người khác, một người đàn ông rất thông minh và tài hoa, được mọi người kính trọng, đã sống một đời bí mật hoàn toàn dành cho sự thờ phụng cha chàng, một người chỉ chú mục vào việc kiếm được nhiều tiền và có thế lực trong xã hội. Tuy nhiên, đối với người con, hình ảnh người cha ấy là hình ảnh của một người cha khôn ngoan nhất, trìu mến nhất, tận tụy nhất mà thượng đế đã sai xuống trần thế để chỉ cho chàng con đường sống chân chính; mọi hành động và ý nghĩ của người con đều được cân nhắc theo tiêu chuẩn rằng cha chàng có đồng ý hay không, và vì trong lúc sinh thời, cha chàng đã thường không đồng ý, nên con bệnh thường lúc cảm thấy "bị thất sủng" và cố gắng một cách cuồng si để có được sự chấp thuận của cha mình, ngay cả nhiều năm sau khi ông chết.

Nhà phân tâm học cố tìm ra những nguyên nhân của sự bám víu có tính cách bệnh hoạn ấy, và hy vọng giúp con bệnh giải thoát khỏi sự thờ cha một cách què quặt như thế.

Nhưng ở đây, chúng ta không quan tâm đến nguyên nhân hay đến vấn đề chữa trị mà đến hiện tượng học. Chúng ta nhận thấy có một trường hợp lệ thuộc vào người cha kéo dài với một cường độ không giảm nhiều năm sau khi ông chết, sự lệ thuộc đã làm tê liệt óc phán đoán của con bệnh, làm anh ta không thể yêu thương, làm anh ta cảm thấy như còn là một đứa trẻ, luôn luôn bất an và sợ hãi. Sự chuyên chú đời mình vào một đấng tổ tiên có tính cách tôn giáo. Nó đem lại một khuôn khổ quy chiếu và một nguyên tắc hợp nhất của sự tôn sủng. Cũng thế, đây chính là lý do vì sao con bệnh không thể chữa lành bằng cách chỉ nêu ra sự phi lý của hành vi của nó và sự tai hại nó đã tự gây ra cho mình. Nó thường biết điều này trên mặt tri thức, trong một phương diện của tâm thức. Nhưng trên phương diện cảm xúc, nó vẫn hoàn toàn tận tuỵ cho sự sùng bái của mình. Chỉ khi có một biến đổi sâu xa trong toàn diện nhân cách, khi nó trở nên tự do để suy tư, để đạt đến một tâm điểm mới của sự định hướng và tôn sùng, chỉ khi ấy nó mới có thể giải thoát khỏi sự sùng kính nô lệ đối với người cha; chỉ khi đó nó mới có thể chấp nhận hình thức tôn giáo cao siêu hơn, nó mới có thể giải thoát khỏi hình thức tôn giáo thấp kém của mình. Những con bệnh nhiễu tâm có nhiều hình thái thờ phụng riêng lẻ. Con người mà suốt đời chỉ nghĩ đến mặc cảm tội lỗi và nhu cầu sám hối có thể chọn lễ tục tắm rửa như là thứ lễ nghi chính yếu của đời mình; một người khác mà sự thúc đẩy được biểu lộ trong tư tưởng hơn là hành động, sẽ có một lễ tục bắt buộc họ suy nghĩ hay nói những công thức nào đó mà họ tin sẽ trừ được tai nạn và những công thức để bảo đảm thành công. Tùy quan niệm của ta, ta có thể gọi đấy là những triệu chứng nhiễu tâm hay lễ tục; trong bản chất,

những triệu chứng này là những lễ tục của một tín ngưỡng riêng tư.

Có sự sùng bái vật tổ trong nền văn hóa của chúng ta không? Thưa, rất nhiều, mặc dù những người mắc phải chứng ấy thường không tự xem mình cần phải cầu viện đến một nhà phân tâm học. Một người mà sự chú tâm duy nhất của họ là quốc gia hay chính đảng của mình, mà tiêu chuẩn giá trị và chân lý độc nhất của họ là lợi ích cho quốc gia hay đảng phái, một con người đối với họ lá cờ tượng trưng cho phe phái mình là một đối tượng thiêng liêng, con người ấy có một tôn giáo về thị tộc và sự sùng bái vật tổ mặc dù dưới mắt y, đấy hoàn toàn là một hệ thống hợp lý (điều này dĩ nhiên tất cả mọi tín đồ của bất cứ loại tôn giáo sơ khai nào cũng đều tin tưởng). Một hình thức khác của tín ngưỡng riêng, rất được phổ biến mặc dù không nổi bật trong nền văn hóa của chúng ta, là tín ngưỡng về sự sạch sẽ. Những tín đồ của tôn giáo này có một mẫu mực chính yếu về giá trị theo đó họ phê phán người ta, đấy là sự sạch sẽ và thứ tự. Hiện tượng này rất rõ rệt trong phản ứng của nhiều lính Mỹ trong trận thế chiến thứ hai. Thường xung đột với những niềm tin chính trị, họ phán đoán đồng minh và kẻ thù trên tiêu chuẩn của tôn giáo sạch sẽ này. Người Anh và người Đức được xếp hạng cao, người Pháp và người Ý, thấp, trên cán cân giá trị ấy. Tôn giáo về sự sạch sẽ và thứ tự này, trong bản chất không khác biệt lắm với một vài hệ thống tôn giáo có nhiều lễ tục thường chuyên chú vào việc đuổi tà bằng những lễ tẩy rửa, và tìm thấy an ổn trong việc thi hành đúng đắn sự ngăn nắp có tính cách lễ nghi.

Có một khác biệt quan trọng giữa sự thờ phụng tôn giáo và chứng nhiễu tâm, đã làm cho sự thờ phụng cao vượt hơn

chứng nhiễu tâm nhiều, trên phương diện sự thỏa mãn mà những lễ tục đem lại. Nếu chúng ta tưởng tượng rằng con bệnh chuyên chú vào cha mình một cách bệnh hoạn trên đây sống trong một nền văn hóa mà sự thờ phụng tổ tiên đều được mọi người thực hành như một tín ngưỡng, con bệnh ấy có thể chia sẻ cảm nghĩ của mình với đồng loại hơn là cảm thấy cô độc. Mà chính cảm tưởng cô độc, cảm tưởng về sự bị nhốt riêng, mới chính mà mũi châm chích đau đớn của chứng nhiễu tâm. Ngay cả sự định hướng phi lý nhất nếu được chia sẻ bởi một tập đoàn khá lớn, cũng sẽ đem lại cho cá nhân cái cảm tưởng mình là một với người khác, đem lại một ít an ổn và vững tâm mà người nhiễu tâm không có được. Không có cái gì phi nhân, xấu xa hay phi lý mà không đem lại một ít tiện nghi, miễn là nó được một tập thể cùng chia sẻ. Bằng chứng hùng hồn nhất cho lời nói này có thể được tìm thấy trong những biến cố về sự cuồng loạn tập thể mà chúng ta đã và đang chứng kiến. Một khi một chủ thuyết, dù phi lý đến đâu, đã có thế lực trong một xã hội thì hàng triệu người sẽ thà tin theo nó hơn là cảm thấy bị tẩy chay và cô độc.

Những ý tưởng này đưa đến một xét đoán quan trọng về nhiệm vụ của tôn giáo. Nếu con người lùi về một hình thức tín ngưỡng sơ khai dễ dàng như thế, thì những tôn giáo nhất thần ngày nay đã không có nhiệm vụ cứu con người ra khỏi sự quay lùi ấy hay sao? Không phải sự tin tưởng vào thượng đế là một tiền đồn chống lại sự sa ngã trở về việc thờ phụng tổ tiên, vật tổ, hay bò vàng? Quả thế, điều này sẽ đúng nếu tôn giáo đã thành công trong việc hun đúc nhân cách con người theo những lý tưởng mà nó đã đề ra. Nhưng tôn giáo lịch sử đã mãi mãi đầu hàng trước, và thỏa hiệp với, những

quyền năng thế tục khi những quyền năng này xâm phạm tinh thần của lý tưởng tôn giáo; trái lại nó đã luôn luôn nhúng tay vào những sự vi phạm như thế. Nếu giáo hội là đại diện không những của những lời mà của tinh thần mười điều răn trong luật vàng, thì giáo hội có thể là năng lực mạnh mẽ ngăn chặn sự lùi về việc tôn sùng ngẫu tượng. Nhưng vì đây là một ngoại lệ hơn là quy luật, câu hỏi này phải được đặt ra không phải trên một quan điểm chống tôn giáo, mà vì quan tâm đến linh hồn con người: chúng ta có thể tin cậy vào tôn giáo như là đại diện cho một nhu cầu tôn giáo được không, hay phải chăng chúng ta nên tách rời những nhu cầu này khỏi nền tín ngưỡng cựu truyền, có-tổ-chức, để ngăn chặn sự sụp đổ cơ cấu tâm linh của chúng ta?

Khi tìm một giải đáp cho câu hỏi này, chúng ta phải nhớ rằng: không thể nào bàn đến vấn đề một cách thông minh nếu chúng ta nhận xét đến tôn giáo nói chung thay vì phân biệt giữa những loại tôn giáo và những mẫu kinh nghiệm tôn giáo khác nhau. Phạm vi chương này sẽ bị vượt quá xa nếu chúng ta cố gắng xét đến tất cả mẫu tôn giáo. Ngay cái việc chỉ cần bàn đến những loại tôn giáo liên quan đến lập trường tâm lý học cũng khó mà thực hiện ở đây. Bởi thế tôi chỉ nói đến một sự phân biệt mà theo quan điểm của tôi là sự phân biệt quan trọng nhất, hơn cả tách rời tôn giáo vô thần với hữu thần: sự phân biệt giữa những tôn giáo *thần quyền* và những tôn giáo *nhân bản*.

Nguyên tắc của tôn giáo thần quyền là gì? Định nghĩa về tôn giáo trong *Oxford Dictionary*, trong khi cố định nghĩa tôn giáo nói chung, là một định nghĩa tốt hơn nên dành cho tôn giáo thần quyền. Định nghĩa ấy như sau: "(Tôn giáo là) sự nhận chân của con người về thứ quyền

năng vô hình cao hơn con người, thứ quyền năng như có quyền chế ngự vận mệnh của y, và có thể được tuân phục, sùng kính và thờ phụng."

Ở đây, người ta nhấn mạnh trên sự nhận chân rằng con người bị chế ngự bởi một quyền năng cao hơn ở bên ngoài mình. Nhưng chỉ điều này mà thôi không làm nên tôn giáo thần quyền. Cái làm cho tôn giáo có tính cách thần quyền là ý tưởng rằng quyền năng ấy, do sức chế ngự của nó tác động trên con người, lại có *thẩm quyền* "được tuân phục sùng kính và thờ phụng". Tôi gạch dưới chữ "có thẩm quyền" bởi vì nó chứng tỏ rằng cái lý do để thờ phụng, tuân phục và sùng kính không nằm trong những đức tính đạo đức của vị thần linh, không nằm trong tình yêu hay công bằng, mà nằm trong sự kiện vị thần linh ấy có quyền thống trị, nghĩa là có một quyền năng đối với con người. Hơn nữa nó chứng tỏ rằng quyền năng ấy có quyền bắt buộc con người phải thờ phụng nó, và sự thiếu sùng kính vâng lời sẽ là tội lỗi.

Yếu tố nòng cốt trong tôn giáo thần quyền và trong kinh nghiệm tôn giáo thần quyền, là sự quy hàng trước một quyền năng vượt trên con người. Đức tính chính yếu của loại tôn giáo này là sự tuân phục, tội lỗi trọng đại nhất là sự bất tuân. Cũng như thần linh được quan niệm như toàn năng hay toàn trí, con người được quan niệm như bất lực và vô nghĩa. Chỉ khi có thể được ân sủng hay giúp đỡ của Thần linh bằng cách hoàn toàn quy phục, con người mới có thể cảm thấy có sức mạnh, có nghị lực. Sự phục tùng một quyền năng có nhiều uy lực là một trong những đại lộ qua đó con người trốn chạy cảm thức cô đơn và hữu hạn. Trong hành vi quy hàng, con người mất hết tự chủ và toàn vẹn của một cá

nhân, nhưng lại có cảm tưởng được che chở bởi một quyền lực gây sợ hãi mà y đã trở thành như một phần trong đó.

Trong thần học của Calvin, chúng ta tìm thấy một hình ảnh linh động của tư tưởng uy lực thần quyền. Calvin nói: "Vì ta không gọi là sự khiêm cung nếu ngươi giả thiết rằng chúng ta còn sở hữu một cái gì... Chúng ta không thể nghĩ về chúng ta như chúng ta phỉa nghĩ, mà không hoàn toàn coi khinh tất cả mọi sự có thể xem là siêu tuyệt trong ta. Sự khiêm cung này là sự phục tùng không hiểu cách của một tâm hồn tràn ngập một cảm thức nặng nề về sự khốn khổ và nghèo nàn của chính mình; vì đấy là hình ảnh đồng loạt của tâm hồn theo lời thượng đế"[18].

Kinh nghiệm mà Calvin mô tả ở đây, cái cảm nghiệm khinh bỉ tất cả mọi thứ trong chính mình, sự phục tùng của tâm thức ngập tràn một cảm tưởng về sự nghèo nàn của chính nó, chính là tình yêu của mọi tôn giáo thần quyền, dù nói theo cách thông thường hay trong ngôn ngữ thần học[19]. Trong tôn giáo thần quyền, thượng đế là biểu tượng của quyền năng và sức mạnh, ngài là tối thượng vì ngài có năng lực tối thượng, và bên cạnh đó, con người hoàn toàn bất lực.

Tín ngưỡng thế tục có tính cách thần quyền cũng theo nguyên tắc ấy. Ở đây vị Quốc trưởng hay "người cha yêu quý của dân tộc" hay quốc gia hay nòi giống hay tổ quốc hay xã hội chủ nghĩa, trở thành đối tượng tôn sùng; cuộc đời của cá nhân trở thành vô nghĩa, và giá trị con người gồm trong sự phủ nhận giá trị cùng sức mạnh của chính mình. Luôn luôn tôn giáo thần quyền đề ra một lý tưởng trừu tượng và xa xôi đến nỗi không có liên lạc gì đến cuộc sống thực. Cho những lý tưởng như "cuộc đời sau khi chết" hay "tương lai của nhân loại", đời sống và hạnh phúc của những con người sống ở đây

và bây giờ có thể bị hy sinh; những cứu cánh mà người ta đặt ra biện minh cho mọi phương tiện và trở thành biểu tượng mà nhân danh chúng, những "tinh hoa" trong tôn giáo hay ngoài thế tục điều khiển sinh hoạt của đồng loại họ.

Tôn giáo nhân bản ngược lại, đặt trọng tâm nơi con người và sức mạnh của nó. Con người phải phát triển năng lực lý trí của mình để hiểu biết chính mình, hiểu biết mối tương quan của mình với đồng loại và vị trí mình trong vũ trụ. Nó phải nhận chân sự thực, cả về những giới hạn cũng như về những tiềm năng của mình. Nó phải phát triển những năng lực yêu thương đối với kẻ khác cũng như đối với chính mình, và cảm nghiệm sự liên đới với chúng sinh. Nó phải có những nguyên tắc và quy luật dẫn đạo trong mục tiêu này. Kinh nghiệm tôn giáo trong loại tôn giáo này là cảm nghiệm sự đồng nhất với Tất Cả, dựa trên sự tương quan của một người đối với vũ trụ, một vũ trụ được lĩnh hội bằng suy tưởng và tình yêu thương. Mục đích con người trong tôn giáo nhân bản là phải thành đạt sức mạnh lớn lao nhất; đức hạnh chính là sự tự-thực-hiện chứ không phải sự vâng lời. Đức tin là sự xác quyết của tin tưởng, căn bản trên kinh nghiệm của tư tưởng và cảm giác, chứ không phải là một thỏa thuận với những mệnh đề vì người ra lệnh. Tư thái nổi bật là tư thái của niềm hân hoan, trong khi tư thái nổi bật trong tôn giáo thần quyền là tư thái buồn sầu, và mặc cảm tội lỗi.

Nếu những tôn giáo nhân bản có thượng đế thì thượng đế ấy là một biểu tượng của *những năng lực của chính con người* mà y cố thực hiện trong đời sống, chứ không phải là biểu tượng của sức mạnh và sự thống trị, *có năng lực chế ngự con người*.

Những ví dụ về tôn giáo nhân bản là Phật giáo nguyên thuỷ, Lão giáo, những giáo lý của Isaiah. Chúa Kitô, Socrate, Spinoza, vài khuynh hướng trong những tôn giáo Do Thái và Ki tô (nhất là thần bí học), Tôn giáo của Lý trí thời cách mạng Pháp. Từ những tôn giáo này là thấy rõ rằng, sự phân biệt giữa tôn giáo thần quyền và tôn giáo nhân bản tách biệt hẳn với sự phân biệt giữa hữu thần và vô thần, và với sự phân biệt những tôn giáo theo nghĩa hẹp của danh từ và những hệ thống triết học có tính cách tôn giáo. Điều quan trọng trong tất cả những hệ thống này không phải chính là ý hệ mà là thái độ con người đặt trọng tâm chỗ nào nơi những chủ thuyết của họ.

Một trong những ví dụ rõ ràng nhất về tôn giáo nhân bản là Phật giáo nguyên thủy. Đức Phật là một vị Thầy lỗi lạc, Ngài là "con Người đã thức tỉnh", đã trực nhận chân lý về nhân sinh. Ngài không thuyết giáo nhân danh một quyền năng siêu nhiên, mà nhân danh lý trí. Ngài kêu gọi mọi người hãy sử dụng lý trí của mình và hãy thấy rõ chân lý mà Ngài chỉ là người đầu tiên đã tìm thấy. Một khi con người đi bước đầu tiên trong việc nhìn thấy chân lý, nó phải vận dụng những nỗ lực của mình để sống thế nào cho phát triển được năng lực của mình về lý trí và tình yêu đối với mọi người. Chỉ khi thành công trong việc này, nó mới giải thoát khỏi sự trói buộc của những dục vọng phi lý. Theo giáo lý đạo Phật, trong khi con người phải nhận rõ những giới hạn của mình thì đồng thời nó cũng phải ý thức đến những năng lực trong mình. Quan niệm về Niết Bàn như trạng thái tâm thức mà con người Toàn giác có thể đạt đến, không phải là một quan niệm về sự bất lực và phục tùng của con người mà

trái lại, là một quan niệm về sự phát triển những năng lực cao siêu nhất mà con người có được.

Câu chuyện sau đây của Đức Phật là một điển hình.

Một ngày nọ, có một con thỏ ngồi ngủ dưới một gốc xoài. Thình lình nó nghe một tiếng động inh tai. Nó nghĩ có lẽ sắp tận thế, và cắm đầu chạy. Những con thỏ khác thấy nó chạy liền hỏi: "Tại sao anh chạy nhanh thế?" Nó đáp: "Sắp tận thế rồi". Khi nghe vậy các chú thỏ đều theo anh ta chạy trốn. Khi những con nai thấy thỏ chạy liền hỏi: "Sao các anh chạy nhanh thế?" Những chú thỏ đáp: "Chúng tôi chạy vì sắp tận thế đến nơi." Khi ấy bọn nai cũng theo thỏ chạy trốn. Cứ thế, hết loài này đến loài khác đều nhập bọn với những con đang chạy, cho đến khi toàn thể cung điện của loài vật đều trong tình trạng chạy trốn kinh hoàng có thể đưa đến sự sụp đổ. Khi đức Phật - bấy giờ là một hiền nhân, một trong những tiền kiếp của Ngài - thấy mọi loài vật đều hãi hùng lủi chạy, Ngài hỏi bọn chạy sau cùng vì sao chúng chạy. Chúng trả lời: "Vì sắp tận thế" Đức Phật nói: "Không thể có chuyện ấy. Thế giới không sắp tận diệt. Chúng ta hãy tìm xem tại sao chúng nghĩ vậy". Khi ấy ngài theo dấu tin đồn trở về lại loài nai, và cuối cùng, loài thỏ. Khi những chú thỏ bảo rằng chúng chạy vì thế giới sắp tận diệt, Ngài hỏi con thỏ nào bảo chúng như vậy. Chúng chỉ con thỏ đầu tiên đã phao tin, và Đức Phật quay lại hỏi nó: "Chú đang ở đâu và đang làm gì khi chú nghĩ rằng thế giới sắp tận diệt? " Con thỏ trả lời: "Con đang ngồi dưới một gốc xoài và đang ngủ" Đức Phật bảo nó: "Có lẽ chú nghe một trái xoài rụng đấy. Tiếng động đánh thức chú, chú sợ hãi và tưởng thế giới sắp tận. Ta hãy đi trở lại cây xoài chú ngồi và xem có phải thế không?" Đức Phật và chú thỏ đi đến cây xoài. Quả nhiên họ

tìm thấy một trái xoài đã rụng ngay chỗ chú thỏ ngồi. Thế là Đức Phật đã cứu cung điện súc vật khỏi sự sụp đổ.

Tôi trích dẫn câu chuyện này không phải vì đây chính yếu là một trong những ví dụ đầu tiên về sự tìm tòi phân tích để tâm đến nguồn gốc sự sợ hãi và tin đồn, nhưng vì nó biểu hiện rõ tinh thần Phật giáo. Nó chứng tỏ sự quan tâm đầy ưu ái đối với những sinh vật thuộc thế giới loài thú, và đồng thời cho ta thấy rõ sự hiểu biết sâu sắc hợp lý và sự tin tưởng vững chắc vào năng lực con người. Thiền Phật giáo, một tông phái về sau của đạo Phật, biểu hiện một thái độ chống thần quyền còn cực đoan hơn. Theo Thiền, một kiến thức không có một giá trị nào nếu không phát sinh ngay từ trong bản thân ta, không có một quyền năng nào, một vị thầy nào có thể dạy cho ta một điều gì thực sự, trừ phi dạy ta khơi dậy những hoài nghi ở trong ta; những danh từ, những ý hệ đều nguy hiểm bởi vì chúng dễ dàng trở thành những uy quyền mà chúng ta thờ phụng. Ta phải nắm bắt ngay chính sự sống và cảm nghiệm nó khi nó tuôn chảy, và đức hạnh gồm trong việc ấy. Điển hình cho thái độ phi-thần-quyền này đối với những thực thể tối cao là câu chuyện sau đây:

Đan Hà đời Đường dừng nghỉ ở chùa Yerinji tại Kinh đô, nhằm lúc trời đất lạnh. Ngài lấy xuống một pho tượng thờ ở đây đốt lên sưởi. Người giữ đền thấy thế rất phẫn nộ, la lớn: "Sao Ngài dám đốt tượng Phật gỗ của tôi đi?"

Đan Hà khởi sự bươi tìm trong tro, như thể đang kiếm tìm một cái gì và nói: "Tôi đang tìm ngọc xá lợi trong tro đây". Người giữ đền hỏi: "Làm sao Ngài có thể được ngọc xá lợi từ nơi một đức Phật gỗ?"

Đan Hà nói lại: "Nếu không có xá lợi trong ấy, vậy thì tôi có thể xin nốt hai tượng còn lại để sưởi không?"

"Người giữ đền về sau mất cả hai lông mày vì đã trách cứ sự phạm thượng bề ngoài này của Đan Hà, trong khi cơn giận của đức Phật không bao giờ giáng xuống Đan Hà cả"[(20)].

Một ví dụ khác làm sáng tỏ tôn-giáo-hệ nhân bản có thể được tìm thấy trong tư tưởng tôn giáo của Spinoza. Trong khi ngôn ngữ ông là thứ ngôn ngữ trung cổ, quan niệm về Thượng đế của ông không có dấu vết gì của chủ thuyết thần quyền. Thượng đế không thể sáng tạo ra một thế giới khác cái thế giới hiện tiền. Ngài không thể biến đổi cái gì hết; quả vậy, Thượng đế đồng nhất với Tổng thể vũ trụ. Con người phải thấy rõ những giới hạn mình và nhận chân rằng nó tùy thuộc vào tổng thể những sức mạnh bên ngoài mà nó không thể điều khiển được. Nhưng những năng lực của nó là năng lực của tình yêu và lý trí, nó có thể phát triển chúng và đạt đến một mức độ tốt đẹp nhất của tự do và sức mạnh nội tâm.

Sự khác biệt giữa tôn giáo thần quyền và nhân bản không những chia tách những tôn giáo khác nhau, mà còn có thể hiện hữu ngay trong cùng một tôn giáo. Ngay truyền thống tín ngưỡng của chúng ta là một ví dụ rõ rệt nhất cho điểm này. Vì điều vô cùng quan trọng là phải hiểu trọn vẹn sự khác biệt giữa tôn giáo thần quyền và nhân bản, tôi sẽ lấy ví dụ từ một nguồn mạch mà độc giả đều quen thuộc ít nhiều, Cựu ước Kinh.

Khởi đầu của Cựu ước[(21)] được viết theo tinh thần một tôn giáo thần quyền. Hình ảnh của Thượng đế là hình ảnh của thống trị tuyệt đối trên một bộ tộc phụ hệ, Ngài đã hủy hoại nó nếu muốn. Ngài đã cấm người ăn trái cây hiểu biết thiện ác, và đã dọa nó sẽ chết nếu vi phạm mệnh lệnh ấy. Nhưng con rắn, "khôn khéo hơn loài vật nào hết", đã bảo Eve: "Chắc chắn cô sẽ không chết đâu. Vì thượng đế biết

rằng cái ngày cô ăn trái cây ấy, một mắt cô sẽ mở ra và cô sẽ giống như một trong những vị trời, biết được thiện ác"[22]. Thượng đế chứng minh con rắn đã nói đúng. Khi Adam và Eve đã vi phạm lệnh cấm. Ngài phạt họ bằng cách tuyên bố sự thù nghịch giữa người với thiên nhiên, giữa người với đất đai và thú vật, giữa đàn ông với đàn bà. Nhưng con người không phải chết. Tuy nhiên, "con người đã trở thành như một trong chúng ta, biết thiện, ác: và bây giờ, sợ nó sẽ với tay hái thêm trái cây của sự sống mà ăn thì nó sẽ sống đời đời"[23] nên Thượng đế liền trục xuất Adam và Eve ra khỏi vườn Địa đàng và cho một thiên thần đứng ở phía Đông với một thanh kiếm lửa "để ngăn chận con người khỏi đi đến cây Nhân sinh".

Bản kinh nói rất rõ tội lỗi con người ở chỗ nào: tội ấy là ở sự phản lại mệnh lệnh của Thượng đế, đấy là sự bất tuân, chứ không phải một thứ tội lỗi nội tại nào, ở trong hành vi ăn trái cây hiểu biết. Trái lại, sự phát triển tôn giáo về sau đã làm sự hiểu biết thiện ác trở thành đức hạnh chính yếu mà con người có thể ước vọng. Bản kinh cũng nói rõ nguyên động lực của Thượng đế là gì: đấy là sự lo lắng cho vai trò siêu việt của riêng ngài, lòng sợ hãi có tính cách ghen ghét, sợ con người sẽ tuyên bố ngang hàng với Ngài.

Một khúc quanh quyết định trong mối tương quan giữa Thượng đế và người sẽ được thấy trong công chuyện đại hồng thủy khi Thượng đế thấy "rằng sự xấu của con người trở nên lớn rộng trên mặt đất... Ngài hối hận đã tạo dựng nên người và đất, và Ngài rất buồn trong lòng. Và Ngài nói: "Ta sẽ phá hủy con người đã tạo dựng, tiêu diệt nó khỏi mặt đất; cả người lẫn súc vật và loài bò, loài bay; vì ta hối hận đã tạo nên chúng"[24].

Ở đây không có vấn đề gì ngoài ra là Thượng đế có quyền tiêu diệt những sinh vật của riêng Ngài; Ngài đã tạo ra chúng, và chúng là vật sở hữu của Ngài. Bản kinh định rõ sự xấu xa của chúng là "bạo động", nhưng quyết định tiêu diệt không những cả người mà còn thú vật và cây cối nữa, chứng tỏ rằng ở đây không phải chúng ta bắt gặp một bản án tương xứng với một tội trạng đặc biệt nào, mà tương ứng với sự hối tiếc giận dữ của Thượng đế vì hành vi của chính Ngài đã không ngã ngũ tốt đẹp. "Nhưng Noah được ân sủng của Thượng đế", và ông ta cùng với gia đình, và những con thú đại diện cho mỗi loại súc vật, được thoát khỏi nạn hồng thủy. Cho đến đây, sự tiêu diệt con người và cứu đối Noah đều là những hành vi chuyên quyền của Thượng đế, Ngài có thể làm theo ý thích, như bất cứ vị tù trưởng thế lực nào. Nhưng sau trận hồng thuỷ, mối liên hệ giữa Thượng đế và người biến đổi tận gốc. Một bản thỏa ước đã được ký kết giữa thượng đế và người, trong đó Thượng đế hứa rằng: "xác thịt sẽ không bao giờ bị cắt đứt vì nước lụt nữa, sẽ không bao giờ có một trận lụt để phá hủy trái đất"[25] Thượng đế tự buộc mình không bao giờ phá hủy đời sống trên đất, và con người bị ràng buộc với mệnh lệnh đầu tiên và căn bản nhất của Thánh kinh, là không được giết hại: "Ta sẽ đòi sự sống của con người nơi bàn tay của mọi huynh đệ của mỗi người"[26]. Từ thời điểm này trở đi, mối liên hệ giữa thượng đế và con người trải qua một biến đổi căn bản. Thượng đế không còn là một người thống trị tuyệt đối có thể hành động tùy thích, mà bị ràng buộc bởi một hiến pháp cả thượng đế lẫn con người phải tuân theo; Ngài bị ràng buộc bởi một nguyên tắc mà Ngài không thể vi phạm, nguyên tắc tôn trọng sự sống. Thượng đế có thể trừng phạt con người nếu nó vi phạm

nguyên tắc này, nhưng con người cũng có thể thách thức Thượng đế nếu ngài vi phạm nguyên tắc ấy.

Mối tương quan giữa Thượng đế và con người xuất hiện rõ ràng trong lời biện hộ của Abraham cho Sodom và Gomarrah. Khi Thượng đế tính chuyện phá hủy các đô thị vì chúng xấu xa, Abraham chỉ trích Thượng đế vì Ngài đã vi phạm những nguyên tắc chính Ngài đã quy định. "Ngài không thể làm thế, giết hại cả người phải lẫn kẻ quấy: như thế những người phải cũng y như những kẻ quấy: chuyện đó hoàn toàn không hợp với Ngài. Không phải vị thẩm phán của cả trái đất phải hành sự cho công chính hay sao?"[27]

Sự khác biệt giữa câu chuyện Sa Đọa và luận cứ này quả thật lớn lao. Trong câu chuyện Sa Đọa, con người bị cấm không được biết thiện ác, và địa vị của nó đối với Thượng đế là một địa vị phục tùng hay sự bất tuân đầy tội lỗi. Còn trong chuyện này, con người sử dụng tri thức về thiện ác, chỉ trích Thượng đế nhân danh công bằng, và Thượng đế đành phải nhượng bộ.

Ngay cả sự phân tích sơ lược trên về những yếu tố thần quyền trong câu chuyện Thánh kinh, cũng chứng tỏ rằng: ở căn để tôn giáo Do thái Kitô, cả hai nguyên tắc - thần quyền và nhân bản - đều hiện diện trong tiến trình Do thái giáo cũng như Ki-tô giáo. Cả hai nguyên tắc này đã được duy trì và sự trỗi vượt của nguyên tắc này hay nguyên tắc kia đã đánh dấu những trào lưu khác nhau trong hai tôn giáo ấy.

Câu chuyện sau đây từ Talmud biểu hiện khía cạnh phi-thần-quyền, nhân bản của Do thái giáo như chúng ta nhận thấy trong thế kỷ đầu của kỷ nguyên Thiên chúa. Một số những học giả danh tiếng khác theo Rabbi (Luật sư) Eliezar

đã bất đồng với quan điểm của ông về một điểm của luật nghi lễ. Eliezar bảo họ: "Nếu luật ấy đúng như tôi nghĩ thì cây này sẽ cho chúng ta biết". Khi ấy cây nhảy xa ra cách chỗ cũ của nó 10 thước (có chỗ nói 400 thước). Những người cộng sự bảo ông: "Người ta không chứng minh được từ nơi một cái cây". Ông nói: "Vậy thì tôi sẽ đúng nếu dòng suối này nói cho chúng ta biết". Khi ấy con suối chảy ngược dòng. Những người cộng sự bảo ông: "Người ta không chứng minh gì được nơi một con suối". Ông tiếp tục nói "Nếu luật đúng như tôi nghĩ thì những bức tường nhà này sẽ chứng minh". Khi ấy những bức tường bắt đầu sụp đổ. Nhưng Rabbi Joshua hét lớn bảo những bức tường: "Khi những học giả đang bàn về một vấn đề quy luật, thì việc gì đến chúng bay mà phải đổ xuống nữa, vì kính nể Rabbi Joshua, nhưng cũng vì nể Eliezar, chúng cũng không đứng thẳng dậy. Và bây giờ những bức tường cũng còn như thế. Rabbi Eliezar lại tiếp tục tranh luận và nói: "Nếu tôi đúng, thì trên trời sẽ có tiếng nói". Khi ấy có tiếng trên trời phát ra: "Ngài có gì chống lại Rabbi Eliezar thế? Luật đúng như ông ta nói đấy". Khi ấy Rabbi Joshua đứng dậy bảo: "Trong thánh kinh viết rằng: Luật không ở trên trời. Câu ấy có nghĩa gì? Theo Rabbi Jirmijahu nó có nghĩa là: từ khi Torah đã được giảng trên núi Sinai, chúng ta không còn để ý đến những tiếng nói trên trời nữa vì có câu rằng: "Người sẽ quyết định theo quan niệm đa số" Khi ấy tình cờ Rabbi Nathan (một trong những người dự phần trong cuộc tranh luận) gặp tiên tri Elijah (người đã xuống đất dạo chơi) và hỏi tiên tri: "Thượng đế chính Ngài đã nói gì khi nghe chúng tôi tranh luận?" Nhà tiên tri đáp: "Thượng đế mỉm cười và nói: "Con ta đã thắng, con ta đã thắng"[28].

Về câu chuyện này, ta không cần phải bàn luận gì nữa. Nó nhấn mạnh quyền tự trị của lý trí con người mà ngay những tiếng nói siêu nhiên từ nơi trời cũng không được can thiệp đến. Thượng đế mỉm cười, con người đã làm điều gì mà Thượng đế muốn cho nó làm, nó đã trở thành chủ nhân ông của chính nó, có khả năng và nhất quyết tự mình định đoạt lấy theo những phương pháp hợp lý, dân chủ.

Cũng tinh thần nhân bản ấy có thể được tìm thấy trong nhiều câu chuyện từ những bài dân ca Chassidic hơn 100 năm sau. Phong trào Chassidic hơn là một cuộc nổi dậy của dân nghèo chống lại những người có độc quyền học hỏi và tài sản. Châm ngôn họ là câu của bài Kinh: "Hãy vui vẻ phụng sự Thượng đế". Họ nhấn mạnh trên sự thành tựu của cảm thức hơn là của trí thức, niềm hân hoan hơn là sự hối hận, đối với họ (cũng như với Spinoza), niềm vui tương đương với đức hạnh và buồn sầu tương đương với tội lỗi. Câu chuyện sau đây rất điển hình cho tinh thần nhân bản và phi-thần-quyền của tông phái này:

Một người thợ may khốn khó đi đến một Luật sư (Rabbi) thuộc phái Chassidic (một phái thần bí Do thái giáo - l.d.g) vào ngày sau ngày Sám hối và nói với ông ta: "Hôm qua tôi có bàn với Thượng đế. Tôi bảo ngài: "Hỡi Thượng đế, Ngài đã phạm tội và tôi đã phạm tội. Nhưng ngài đã phạm những tội nặng còn tôi phạm những tội không đáng kể. Ngài đã làm gì? Ngài phân rẽ mẹ con và để cho loài người chết đói. còn tôi đã làm gì? Một đôi khi tôi không trả lại một miếng vải cho khách hàng hay đã không tuân giữ luật lệ chặt chẽ lắm. Nhưng tôi bảo Ngài. Thượng đế này. Tôi sẽ tha tội cho Ngài và Ngài tha tội cho tôi. Như vậy chúng ta huề nhé?" Khi ấy người Luật sư trả lời: "Anh ngốc! Tại sao anh lại cho Ngài

huề dễ dàng như thế? Đáng lẽ hôm qua anh đã có thể buộc ngài phải Đứng cứu thế xuống..."

Câu chuyện này còn hùng hồn hơn chuyện Abraham tranh luận với Thượng đế, để chứng minh cho ý tưởng rằng Thượng đế phải sống đúng theo lời hứa của Ngài cũng như con người phải giữ lời hứa của y. Nếu Thượng đế không chấm dứt được nỗi khổ đau của con người như Ngài đã hứa, thì con người có quyền thách thức Ngài, quả thế, có quyền bắt buộc Ngài phải làm tròn lời hứa. Trong khi hai câu chuyện trích dẫn trên đây đều ở trong phạm vi quy chiếu của tôn giáo nhất thần, thì thái độ nhân văn đằng sau chúng lại khác biệt sâu xa với thái độ nhân văn đằng sau việc Abraham sẵn sàng hi sinh Isac hay việc Calvin tán dương quyền năng độc đoán của Thượng đế.

Tính cách nhân bản chứ không thần quyền của Ki-tô giáo sơ khởi có thể thấy rõ qua tinh thần và văn liệu về tất cả những lời phán của Chúa Ki-tô. Lời chúa Ki-tô bảo rằng "Nước chúa ở trong ngươi" chính là biểu hiện rõ rệt giản dị của tư tưởng phi-thần-quyền. Nhưng chỉ vài trăm năm sau khi Ki-tô giáo thôi là tôn giáo của người dân quê nghèo hèn, của thợ thuyền, nô bộc, và trở thành tôn giáo của những người cai trị đế quốc La mã, thì khuynh hướng thần quyền của Ki-tô giáo đã lấn lướt. Mặc dù vậy, sự xung đột giữa những nguyên tắc thần quyền và nhân bản trong Ki-tô giáo không bao giờ chấm dứt. Đấy là xung đột giữa Augustine và Pelagius, giữa Giáo đường Công giáo và nhiều nhóm "tà giáo" và giữa những giáo phái khác nhau trong Thệ phản giáo. Yếu tố nhân bản, dân chủ không bao giờ bị lép vế trong lịch sử Ki-tô hay Do thái giáo, và một trong những biểu hiện hùng hồn nhất của yếu tố đó là tư tưởng thần bí của cả hai

tôn giáo. Những người thần bí đã thấm nhuần sâu đậm cảm nghiệm vè sức mạnh con người, hình ảnh Thượng đế ở nơi họ, và thấm nhuần ý tưởng rằng Thượng đế cần đế người cũng như người cần Thượng đế; họ đã hiểu câu "con người được tạo dựng theo hình ảnh Thượng đế" có nghĩa là sự giống nhau căn bản giữa Thượng đế và con người. Không phải sợ hãi phục tùng, mà chính yêu thương và sự xác quyết những năng lực của chính mình là nền tảng của kinh nghiệm thần bí. *Thượng đế không phải là một biểu tượng của quyền năng ở trên con người mà của những quyền năng trong chính con người.*

Đến đây ta đã bàn về những nét đặt biệt của những tôn giáo thần quyền và nhân bản, trên bình diện mô tả. Nhưng nhà phân tâm học phải tiến từ sự mô tả những thái độ đến sự phân tích những động cơ, và chính ở đây ông mới có thể góp phần vào sự thảo luận của chúng ta từ một địa hạt mà những lãnh vực thăm dò khác không thể đạt đến. Sự am tường một thái độ cần đến một cuộc định giá những quá trình hữu thức, và nhất là vô thức, xảy đến trong một cá nhân, những quá trình đã định đoạt sự tất yếu và những điều kiện của sự phát triển thái độ ấy.

Trong khi ở tôn giáo nhân bản, Thượng đế là hình ảnh bản ngã cao tột của con người, một biểu tượng của tiềm năng con người hay cái mà con người phải trở thành, thì ở tôn giáo thần quyền Thượng đế trở thành người chủ hữu độc nhất đối với những gì vốn là của con người: lý trí và tình yêu. Con người phóng chiếu những gì tốt đẹp nhất của nó vào cho Thượng đế và như thế, nó tự làm cho mình nghèo nàn đi. Bây giờ Thượng đế có tất cả tình yêu, tất cả trí tuệ, tất cả công bằng - và con người thì bị mất hết những đức tính ấy,

trống rỗng và nghèo nàn. Con người đã bắt đầu cảm thức về sự bé bỏng, nhưng bây giờ lại trở nên hoàn toàn cô năng và không có một sức mạnh nào; tất cả toàn những năng lực của nó đã được quy vào Thượng đế. Cơ chế của sự phóng chiếu này cũng chính là cơ chế ta có thể quan sát thấy trong những tương quan giữa người với người của một cá tính khổ hành và phục tùng, sợ hãi người khác, quy tất cả những năng lực ước vọng của riêng mình cho người khác. Đây cũng chính là cái cơ chế đã làm cho người ta tặng cho những lãnh tụ, ngay cả của những chế độ phi nhân nhất, những đức tính siêu phàm, bác ái[28].

Khi con người đã phóng chiếu những năng lực quý giá nhất cho Thượng đế thì mối tương quan của nó với những năng lực riêng của nó ra sao? Mọi sự nó có bây giờ là của Thượng đế, nó không còn gì nữa. *Cách độc nhất nó có thể đạt đến chính mình là qua Thượng đế.* Trong khi thờ phụng Thượng đế, nó cố liên lạc với cái phần của chính nó mà nó đã đánh mất vì phóng chiếu cho Thượng đế. Sau khi đã hiến cho Thượng đế tất cả những gì nó có, con người cầu xin Thượng đế trả lại một ít những gì khởi thủy vốn là của nó. Nhưng vì đã mất những sở hữu của mình, con người hoàn toàn bị Thượng đế để mặc tình thao túng. Nó nhất thiết cảm thấy mình là một kẻ-có-tội, vì đã mất hết tất cả những gì tốt đẹp, và chỉ nhờ khoan hồng hay ân sủng của Thượng đế, nó mới có thể phục hồi cái duy nhất sẽ làm cho nó thành người. Và để thuyết phục Thượng đế ban cho nó một ít tình yêu vốn là của nó, con người phải chứng minh với Ngài nó hoàn toàn thiếu tình yêu ra sao; thuyết phục Thượng đế dẫn dắt bằng trí tuệ cao cả của Ngài, phải chứng minh cho Ngài thấy nó bị thiếu hẳn trí tuệ ra sao khi xử sự một mình.

Nhưng sự tha hóa này của con người đối với chính những năng lực của mình không những làm nó tùy thuộc một cách nô lệ vào Thượng đế, mà còn làm cho nó trở thành xấu xa nữa. Nó trở thành một con người không tin tưởng nơi đồng loại hay nơi chính mình, không có cảm nghiệm về tình yêu của chính mình, về năng lực lý trí của mình, người đã trở nên tha hóa với chính mình. Kết quả là một sự tách rời giữa "thánh thiện" và "thế tục". Trong những hoạt động thế tục của mình, con người hành động không có tình yêu, trong lãnh vực cuộc đời dành cho tôn giáo, thì nó lại tự cảm thấy mình là kẻ có tội (mà nó có tội thực, vì sống không có tình yêu là sống trong tội lỗi) và cố phục hồi ít nhiều nhân tính đã mất của mình bằng cách liên lạc với Thượng đế. Đồng thời, nó cố được tha thứ bằng cách nhấn mạnh sự bất lực và vô giá trị của mình. Việc cố gắng để được tha thứ này có hậu quả là sự điều động của chính thái độ đã bắt nguồn cho tội lỗi. Con người bị kẹp trong một ngõ cụt tiến thoái lưỡng nan. Càng ca tụng Thượng đế bao nhiêu càng cảm thấy tội lỗi bấy nhiêu. Càng cảm thấy tội lỗi bao nhiêu, càng ca tụng Thượng đế - và càng ít khả năng để tự khôi phục mình.

Sự phân tích tôn giáo không thể dừng ở chỗ vạch ra những quá trình tâm lý làm nền tảng cho kinh nghiệm tôn giáo của con người; ta phải đi đến chỗ khám phá những điều kiện đưa đến sự phát triển những cơ cấu cá tính thần quyền và nhân bản, bắt nguồn cho những loại kinh nghiệm tôn giáo khác nhau. Một sự phân tích mang tính cách tâm lý xã hội như thế, sẽ vượt khỏi giới hạn của chương này. Tuy nhiên có thể nói vắn tắt điểm chính yếu. Những gì con người cảm nghĩ đều có gốc rễ trong cá tính của nó, và cá tính ấy được uốn nắn bởi toàn thể dáng dấp của sự thực

hành cuộc sống của nó - nói rõ hơn, bởi cơ cấu kinh tế, chính trị và xã hội. Trong những xã hội bị thống trị bởi thiểu số quyền uy khắc chế đa số quần chúng, thì cá nhân sẽ thâm nhập một nỗi sợ hãi, không thể nào cảm thấy mạnh hay tự chủ được, đến nỗi kinh nghiệm tôn giáo của nó sẽ mang tính cách thần quyền. Nó thờ phụng một thượng đế ưa trừng phạt và hung dữ, hay một người lãnh tụ được quan niệm tương tự, hai điều ấy không khác gì nhau mấy. Trái lại, ở đâu cá nhân cảm thấy tự do và có trách nhiệm về số phận của mình, hay trong những bộ lạc thiểu số cố đạt tự do tự chủ, kinh nghiệm tôn giáo nhân bản được phát triển. Lịch sử tôn giáo cho thấy đầy dẫy bằng chứng của tương quan giữa cơ cấu xã hội và những loại kinh nghiệm tôn giáo. Ki-tô giáo nguyên thủy là một tôn giáo của những người nghèo khổ, bị chà đạp; lịch sử những giáo phái chống lại áp lực quyền uy cũng thường thường chứng tỏ nguyên tắc ấy. Do thái giáo - trong đó một truyền thống chống-thần-quyền rất mạnh có thể tăng trưởng vì uy quyền thế tục không bao giờ có nhiều cơ hội để thống trị và dựng lên một thần thoại về trí tuệ của mình, - đã phát triển khía cạnh nhân bản của tôn giáo đến một mức độ khả quan. Trái lại, khi một tôn giáo tự liên kết với quyền năng thế tục thì tôn giáo ấy nhất thiết phải trở thành thần quyền. Sa đọa đích thực của con người là sự tha hóa đối với chính mình, dù dưới danh nghĩa ngụy trang là thờ phụng Thượng đế.

Tinh thần của tôn giáo thần quyền đã bắt nguồn cho những sai lầm trong lý luận được sử dụng nhiều lần như những luận cứ cho tôn giáo hữu thần. Một luận cứ được đưa ra như sau: Làm sao ta có thể chỉ trích sự nhấn mạnh

trên việc ỷ lại vào những năng lực siêu việt con người? không phải con người tùy thuộc vào những sức mạnh ở bên ngoài mà y không thể hiểu được, lại càng không chế ngự được hay sao?

Quả thực, con người có lệ thuộc, y phải chịu chết, già, bệnh, và dù cho y khắc phục được thiên nhiên và khiến thiên nhiên hoàn toàn phụng sự mình, thì con người và cả trái đất cũng vẫn chỉ là những vệt rất nhỏ trong vũ trụ bao la. Nhưng nhận chân sự lệ thuộc vào những giới hạn của mình là một việc, mà miệt mài trong sự lệ thuộc ấy, thờ phụng những năng lực mà mình lệ thuộc, lại là một việc hoàn toàn khác. Hiểu biết một cách thực tế và vô tư về những giới hạn của năng lực mình là một phần cốt yếu của trí huệ và sự của sự trưởng thành, nhưng thờ phụng những năng lực ấy là sự hành hạ và tự hủy diệt. Thái độ trước là khiêm cung, thái độ sau là sỉ nhục.

Chúng ta có thể nghiên cứu chỗ khác biệt giữa sự nhận chân một cách thực tế về những giới hạn của mình, và sự miệt mài trong cảm nghiệm phục tùng và bất lực, bằng một cuộc khám nghiệm lâm sàng về những nét đặc điểm của trường hợp người mắc chứng khổ hành. Chúng ta tìm thấy những người có khuynh hướng rước vào mình bệnh hoạn, tai nạn, hoàn cảnh nhục nhã, những người tự coi rẻ và tự làm cho mình yếu đuối. Họ tin rằng họ sa vào trong những hoàn cảnh trái ngược với ý chí và dự định họ, nhưng xét đến những động lực vô thức của con bệnh, ta sẽ thấy rằng kỳ thực họ bị điều khiển bởi một trong những khuynh hướng phi lý nhất trong con người, ấy là một ước muốn vô thức mong được yếu đuối và bất lực. Họ cố hướng trọng tâm đời mình về những quyền năng mà họ cảm thấy không chế ngự

được, và như thế họ trốn tránh tự do và trách nhiệm cá nhân. Chúng ta lại còn tìm thấy rằng khuynh hướng khổ hành này thường được kèm theo bằng một khuynh hướng hoàn toàn trái ngược với nó, là khuynh hướng bạo hành, tức muốn điều khiển và thống trị kẻ khác, và những khuynh hướng khổ hành và bạo hành chỉ là hai mặt của một cơ cấu tâm tính thiên về thần quyền[29]. Nhưng khuynh hướng tự hành hạ như thế không luôn luôn mang tính chất hữu thức, chúng ta tìm thấy chúng rõ rệt trong chứng bệnh quái dị về dục tính, trong ấy điều kiện để kích thích và thoả mãn tính dục là phải thoả mãn cái ước muốn "được" làm cho đau đớn hay "được" sỉ nhục. Chúng ta cũng tìm thấy khuynh hướng ấy trong tương quan với người thủ lãnh hay với quốc gia, trong mọi tôn giáo thế tục có tính cách thần quyền. Ở đây mục tiêu rõ rệt là bỏ hết ý chí riêng của mình, và cảm nghiệm một sự phục tùng dưới người thủ lãnh hay quốc gia, xem đấy là một điều đại hạnh.

Một sai lầm khác của tư tưởng thần học có liên hệ mật thiết đến tư tưởng về sự phục tùng. Ở đây, tôi muốn nói đến luận cứ cho rằng phải có một quyền năng hay thực thể bên ngoài con người, bởi vì chúng ta nhận thấy con người có một khát vọng bền sâu gốc rễ trong nó, là muốn liên kết mình với một cái gì vượt ra ngoài mình. Quả vậy, bất cứ một con người lành mạnh nào cũng có một nhu cầu muốn liên kết với kẻ khác. Một người đã mất hoàn toàn khả năng đó là một người điên. Ta không ngạc nhiên khi người ấy đã tạo ra những hình ảnh ở ngoài nó để liên kết vào đấy, những hình ảnh nó yêu quý nâng niu vì chúng không có những biến thiên và mâu thuẫn như những đối tượng người. Vì vậy Thượng đế là một biểu tượng của nhu cầu yêu thương của

con người, điều ấy thật giản dị dễ hiểu. Nhưng có phải vì nhu cầu ấy hiện hữu và mãnh liệt trong con người, mà kết quả là thực có một thực thể bên ngoài tương ứng với nhu cầu ấy? Hiển nhiên kết quả ấy khó có được, cũng như ước muốn mãnh liệt nhất của ta để thương yêu một người nào không chứng tỏ rằng thực có một con người mà ta yêu thương. Nó chỉ chứng tỏ một điều là nhu cầu của chúng ta, và có lẽ năng lực của chúng ta.

Trong chương này tôi đã cố phân tích theo phân tâm học những khía cạnh khác nhau của tôn giáo. Đáng lẽ tôi khởi sự bằng cách thảo luận một vấn đề tổng quát, bằng sự đề cập theo lối phân tâm học đến những ý hệ, tôn giáo triết học và chính trị. Nhưng tôi tin rằng sẽ có lợi cho độc giả hơn, nếu ta xét đến vấn đề tổng quát ấy bây giờ, sau khi việc bàn đến những vấn đề riêng biệt đã giúp ta đi đến vấn đề chung một cách cụ thể hơn.

Trong số những khảo cứu quan trọng nhất của phân tâm học, có những sưu tầm về giá trị của ý nghĩ và tư tưởng. Những lý thuyết cựu truyền xem những dữ kiện căn bản của họ, trong khi khảo sát tâm ý con người, là ý tưởng của người ấy về chính mình. Người ta gây chiến tranh là vì bị thúc đẩy bởi sự quan tâm đến danh dự, ái quốc, tự do - vì họ nghĩ thế nên họ làm thế. Cha mẹ phạt con cái là vì ý thức nhiệm vụ của mình và quan tâm đến con cái - Vì họ nghĩ nên họ làm. Người ta giết những kẻ không tin Thượng đế vì bị thúc đẩy bởi ước muốn làm vừa lòng Thượng đế - vì họ nghĩ nên họ làm. Một thái độ mới về tư tưởng con người dần dần xuất hiện, mà lời phát ngôn đầu tiên cho thái độ ấy là lời của Spinoza: "Những gì Paul nói về Peter cho ta biết Paul nhiều hơn về Peter". Với thái độ này, sự chú trọng của ta đối với lời

của Paul không phải ở điều mà Paul tưởng, nghĩa là, ở Peter; chúng ta xem đó như một lời xác quyết về Paul. Chúng ta nói rằng chúng ta biết rõ Paul hơn Paul tự biết mình; chúng ta có thể đọc những tư tưởng của Paul bởi vì chúng ta không bị kẹt trong sự kiện Paul chỉ có ý định cho chúng ta biết một lời xác thuyết về Peter, chúng ta lắng nghe, như Theodor chứa đựng một điểm cốt yếu của lý thuyết Freud về con người: rằng một số lớn những gì quan trọng đều diễn biến ở đằng sau lưng chúng ta, và những ý tưởng hữu thức của con người chỉ là một dữ kiện không xác đáng gì hơn bất cứ một dữ kiện hành vi nào khác; kỳ thực thường lại ít xác đáng hơn.

Có phải lý thuyết "động" này về con người có nghĩa rằng lý trí, tư tưởng, và ý thức đều không quan trọng gì cả và phải được bỏ qua hay không? Trong một phản ứng dễ hiểu đối với thuyết cựu truyền đánh giá quá đáng ý tưởng hữu thức, một vài nhà phân tâm học đã có khuynh hướng hoài nghi đối với bất cứ loại ý hệ nào, giải thích nó chẳng qua chỉ là sự hợp lý hóa những dục vọng và những động cơ thúc đẩy, hơn là xem xét nó theo khuôn khổ quy chiếu hợp lý của chính nó. Họ đã trở nên hoài nghi đặc biệt về mọi thứ xác quyết của tôn giáo và triết học, và sẵn sàng xem chúng như những suy tư ám ảnh không nên coi trọng. Chúng ta phải gọi thái độ này là một lầm lẫn không những chỉ trên bình diện triết học, mà còn cả trên bình diện phân tâm học nữa, bởi vì trong khi tố giác những quá trình hợp lý hoá, phân tâm học vẫn xem lý trí là dụng cụ nhờ đó ta đạt đến những phân tích phê phán đối với sự hợp lý hoá.

Phân tâm học đã chứng minh bản chất hàm hồ của những phương thức suy tư của chúng ta. Quả thế, năng lực

hợp lý hóa - lý trí giả mạo ấy - là một trong những hiện tượng oái oăm nhất của con người. Nếu ta đã không quá quen thuộc với nó, ta sẽ thấy cố gắng hợp lý hóa của con người rõ ràng giống như một chứng nhiễu tâm hoang tưởng. Người mắc chứng này có thể rất thông minh, biết sử dụng lý trí mình một cách tuyệt diệu trong mọi địa hạt sinh hoạt, trừ trong lãnh vực đặc biệt nó bị chứng thác loạn. Con người hợp lý hóa cũng hành động y hệt như vậy. Chúng ta nói chuyện với một người thông minh theo chủ nghĩa thủ lĩnh, một người chứng tỏ một khả năng lỗi lạc để sử dụng lý trí trong nhiều lãnh vực tư tưởng. Tuy nhiên, khi bàn đến thuyết thủ lĩnh với anh ta, bỗng chốc ta chạm phải một ý hệ khép kín, nhiệm vụ chính của anh ta nhằm chứng minh rằng việc anh ta theo thuyết thủ lĩnh là hợp lý chứ không mâu thuẫn với lý trí. Anh ta sẽ phủ nhận một vài sự kiện hiển nhiên, xuyên tạc những sự kiện khác hoặc khi tán đồng một vài sự kiện nào, một vài lời nói nào, thì anh ta sẽ giải thích thái độ đó của mình là hợp lý và không có gì mâu thuẫn. Đồng thời anh ta cũng tuyên bố rằng sự thờ phụng lãnh tụ của chủ nghĩa phát xít là một trong những bộ mặt xấu xa nhất của chế độ độc tài, và cho rằng sự tôn thờ lãnh tụ theo thuyết thủ lĩnh là một điều hoàn toàn khác biệt, đấy là biểu hiện chân thành tình yêu của dân chúng đối với thủ lĩnh. Khi bạn bảo anh ta rằng Đức-Quốc-Xã cũng tuyên bố tương tự như thế, thì anh sẽ mỉm cười một cách độ lượng về sự thiếu am tường của bạn, hoặc lên án bạn là tay sai của bọn xấu. Anh ta sẽ tìm ra một ngàn lẻ một lý do vì sao chế độ thủ lĩnh ở đây chính là dân chủ, vì sao cưỡng bức lao động là cốt để giáo hóa và cải tạo những phần tử xã hội.

Những luận cứ được dùng để bênh vực hay giải thích những việc làm của tôn giáo Pháp-đình hay những luận cứ dùng để giải thích những thành kiến về chủng tộc và nam nữ đều là những ví dụ của cùng một khả năng hợp-lý-hóa ấy.

Cái mức độ con người dùng suy tư của mình để hợp lý hóa những dục vọng phi lý và để biện minh cho những hành động của tập đoàn mình chứng tỏ con người còn phải đi xa thêm biết bao trên con đường nó phải đi để trở thành *Homo sapiens* (con người suy tưởng). Nhưng chúng ta phải vượt ra ngoài một ý thức như thế. Chúng ta phải tìm hiểu lý do vì sao có hiện tượng này, để khỏi rơi vào trong lầm lỗi tin rằng sự sẵn sàng của con người để hợp-lý-hóa là một phần của "nhân tính", và không gì có thể biến đổi được.

Con người từ nguồn gốc vốn là một con vật ưa sống thành đàn. Hành động của nó được định đoạt bởi một thúc đẩy của bản năng để đi theo người thủ lãnh, và để có liên lạc mật thiết với những con vật xung quanh. Nếu chúng ta là cừu, thì không có một mối đe dọa nào lớn hơn cho cuộc sinh tồn của chúng ta là mất mối liên lạc ấy với đàn và bị cô lập. Phải hay trái, đúng hay sai đều do đàn định đoạt. Nhưng chúng ta không chỉ là những con cừu. Chúng ta còn là những con người, có khả năng tự thức, có lý trí mà tự bản chất là độc lập đối với đàn nhóm. Hoạt động chúng ta có thể được định đoạt bởi những kết quả của suy tư chúng ta, bất kể sự thật được kẻ khác nghe theo hay không.

Sự phân lìa giữa bản chất cừu và bản chất người của chúng ta là căn bản cho hai loại định hướng: *định hướng bằng sự tiếp cận của đàn cừu và định hướng bằng lý trí*. Sự hợp-lý-hóa là một dung hòa giữa bản-chất-cừu và khả năng

suy nghĩ của chúng ta. Khả năng này buộc ta phải làm ra vẻ mọi sự ta làm đều có thể đương đầu với sự kiểm chứng của lý trí, và chính vì thế mà chúng ta cố làm ra vẻ những quan niệm và những quyết định phi lý của chúng ta là hợp lý. Nhưng bao lâu chúng ta còn là cừu, thì lý trí không thể là nguyên tắc hướng đạo thực sự của ta, chúng ta bị hướng dẫn bởi một nguyên tắc hoàn toàn khác hẳn, nguyên tắc trung thành của đàn cừu.

Tính cách hồ đồ của suy tưởng, sự phân chiết giữa lý trí và tri thức ưa-hợp-lý-hóa, là biểu hiện của những lưỡng phân căn bản trong con người, cái nhu cầu ngang nhau đối với tự do và nô lệ. Sự triển khai và xuất hiện trọn vẹn của lý trí tùy thuộc vào sự đạt đến tự do tự chủ hoàn toàn. Trước khi con người đạt được tự do này, nó sẽ có khuynh hướng coi chân lý cái gì mà đa số cho là chân lý; sự phán đoán của nó bị quy định bởi nhu cầu liên kết với đoàn nhóm và bởi sự sợ hãi bị cô lập. Một số ít cá nhân có thể chịu đựng sự cô lập này và nói lên sự thật, mặc dù bị mối nguy là mất liên lạc. Họ là những anh hùng đích thực của loài người, nếu không có họ có lẽ chúng ta còn sống trong hang đá: tuy nhiên đối với đại đa số không phải là anh hùng, thì sự phát triển lý trí tùy thuộc vào sự xuất hiện một trật tự xã hội trong đó mỗi cá nhân hoàn toàn được kính trọng và không bị quốc gia hay một tập đoàn nào khác biến nó trở thành một công cụ, một trật tự xã hội trong đó nó không cần phải sợ khi chỉ trích phê bình; trong đó sự theo đuổi chân lý không cô lập con người với huynh đệ của nó mà còn làm cho nó cảm thấy là một với đồng bào mình. Do đó, ta thấy rằng con người sẽ chỉ có được toàn vẹn khả năng của khách-quan-tính và lý trí khi nào một xã hội của con người được thiết lập vượt trên tất cả

mọi phân chia về chủng tộc người, khi sự trung thành với nhân loại và với những lý tưởng của nhân loại được xem là sự trung thành chính yếu.

Sự khảo sát cặn kẽ về phương thức hợp lý hóa có lẽ là sự đóng góp ý nghĩa nhất của phân tâm học vào tiến bộ con người. Nó đã mở ra một chiều hướng mới của chân lý, nó đã chứng minh rằng sự kiện một người nào thành thực tin tưởng bằng một lời nói là không đủ để định đoạt sự chân thành của họ nên chỉ khi hiểu rõ những quá trình vô thức diễn ra trong họ ta mới có thể biết được họ hợp lý hóa hay họ nói sự thật[30].

Sự phân tích phân tâm học về các quá trình tư tưởng không phải chỉ lưu tâm đến những ý tưởng hợp-lý-hóa có khuynh hướng xuyên tạc hay che giấu động cơ đích thực, mà còn quan tâm đến những ý tưởng không thực trong một nghĩa khác, trong nghĩa chúng không có mãnh lực và ý nghĩa mà những người tuyên bố chúng đã gán cho chúng. Một ý tưởng có thể là một cái vỏ trống rỗng, không là gì ngoài một quan niệm được ôm giữ vì nó là mẫu ý tưởng của nền văn hóa mà người ta chấp nhận một cách dễ dàng và có thể dễ dàng đổ vỡ khi quan niệm chung thay đổi. Một ý tưởng, ngược lại, có thể tiêu biểu cho cảm thức và những niềm tin thành thực của một con người. Trong trường hợp sau này, nó được gắn chặt vào trong toàn thể bản ngã người ấy và có một cái khuôn cảm xúc. Chỉ có những tư tưởng có căn để như thế mới định đoạt thực sự hành động con người.

Một cuộc kiểm tra mới đây đem lại một ví dụ làm sáng tỏ vấn đề. Hai câu hỏi được đặt ra cho những người da trắng ở Bắc và Nam Mỹ: (1) Mọi người sinh ra có bình đẳng không? (2) Người da đen có bình đẳng với người da trắng

không? Ngay ở miền Nam có 61% trả lời "có" cho câu hỏi đầu nhưng chỉ có 4% trả lời "có" cho câu hỏi sau. Ở miền Bắc thì 79% trả lời "có" cho câu hỏi đầu và 21% trả lời "có" cho câu hỏi sau. Người chỉ đáp "có" cho câu hỏi đầu chắc hẳn đã nhớ thuộc lòng nó như một tư tưởng học ở trường và giữ nó vì nó vẫn còn là một phần của ý hệ được mọi người công nhận và kính trọng. Nhưng nó không liên can gì đến những điều người ấy thực sự cảm xúc, nó vẫn ở trong đầu, nhưng không một liên lạc gì với trái tim và vì thế không có một năng lực gì để ảnh hưởng trên hành động được. Điều này đúng cho nhiều ý tưởng khả kính khác. Một cuộc trưng cầu ý kiến ở Hiệp chủng quốc ngày nay sẽ cho ta thấy hầu như toàn thể đều nhất loạt cho rằng dân chủ là hình thức cai trị tốt đẹp nhất. Nhưng kết quả ấy không chứng tỏ rằng tất cả những người diễn đạt một quan niệm yêu thích dân chủ sẽ sẵn sàng chiến đấu cho lý tưởng ấy nếu nó bị đe dọa; ngay cả những người trong thâm tâm là những nhân cách độc tài cũng sẽ diễn đạt những quan niệm dân chủ khi mà đại đa số đều làm thế.

Một ý tưởng, bất cứ ý tưởng nào, chỉ có mãnh lực nếu có nền tảng trong cơ cấu cá tính của con người. Không có ý tưởng nào hùng hồn hơn cái khuôn cảm xúc của nó. Sự nghiên cứu của phân tâm học về tôn giáo, bởi thế, nhằm mục tiêu *hiểu rõ thực tại con người đằng sau những ý hệ*. Nó tìm xem một ý hệ là biểu hiện đích thực của cảm thức mà nó trình bày hay đấy chỉ là một sự hợp-lý-hóa che dấu những thái độ ngược lại. Hơn nữa, nó đặt nghi vấn xem ý hệ phát xuất từ một khuôn cảm xúc mãnh liệt hay chỉ là một quan niệm trống rỗng.

Trong khi mô tả nguyên tắc của sự nghiên cứu ấy, là

việc tương đối dễ dàng, thì sự phân tích bất cứ ý-hệ nào cũng vô cùng khó khăn. Nhà phân tích khi cố định đoán thực tại con người đằng sau một ý-hệ, trước hết phải xem xét ý-hệ ấy như một toàn thể. Ý nghĩa của bất cứ thành phần đơn độc nào của một hệ thống triết học hay tôn giáo chỉ có thể đoán định được khi ta xét toàn thể nội dung của hệ thống ấy. Nếu thành phần bị cô lập khỏi toàn nội dung thì tức là một cánh cửa đã được mở toang cho bất cứ sự xuyên tạc độc đoán nào. Trong quá trình xét toàn bộ một hệ thống, điều quan trọng đặc biệt là phải coi chừng mọi điểm bất nhất hay mâu thuẫn ở trong hệ thống ấy; những điểm này thường sẽ chỉ cho ta thấy những mâu thuẫn giữa quan niệm được ôm giữ một cách hữu thức, với cái cảm thức ở bên dưới. Quan điểm của Calvin về thuyết tiền-định chẳng hạn cho rằng một con người trước khi sinh ra đã được định đoạt trước sẽ được cứu rỗi hay vĩnh viễn bị đầy đoạ, và không thể nào cải đổi số phận mình - là một mẫu trắng trợn với ý tưởng về tình yêu của Thượng đế. Nhà phân tâm học phải nghiên cứu nhân cách và cơ cấu tính tình của những người xiển dương những ý-hệ nào đó, quan sát vừa cá nhân họ vừa tập đoàn họ. Ông ta sẽ đi sâu vào trong những điểm tương xứng giữa cơ cấu cá tính với quan niệm mà cá tính ấy đã tuyên dương và sẽ giải thích ý-hệ kia, căn cứ trên những sức mạnh vô-thức có thể được đoán ra từ những chi tiết nhỏ nhặt của hành vi biểu hiện. Chẳng hạn ông ta thấy rằng cách một người nhìn đồng loại mình hay nói chuyện với một đứa trẻ, cách họ ăn, đi, hay bắt tay, hay cách thức mà một nhóm người cư xử với dân thiểu số v.v. biểu hiện đức tin và tình yêu của họ hơn bất cứ những gì họ tuyên bố. Từ sự khảo sát những ý-hệ dựa theo cơ cấu cá tính, ông ta sẽ cố tìm một giải pháp cho câu

hỏi: ý-hệ ấy có phải là một sự hợp-lý-hóa hay không, và đến mức độ nào, tầm quan trọng của nó ra sao.

Nếu nhà phân tâm học quan tâm cốt yếu đến thực tại con người đằng sau những chủ thuyết tôn giáo, ông ta sẽ tìm ra cũng một thực tại ấy làm căn bản cho những tôn giáo khác nhau, và những thái độ nhân văn trái ngược nhau làm nền tảng cho cùng một tôn giáo. Chẳng hạn thực tại nhân văn ở bên dưới những giáo lý của đức Phật, Isaiah, Chúa Ki-tô, Socrate hay Spinoza, bản chất vẫn là một. Nó được định đoạt bởi nỗ lực đi đến tình yêu chân lý, công bằng. Thực tại nhân văn đằng sau hệ thống thần học của Calvin và của những hệ thống chính trị độc tài cũng rất giống nhau. Tinh thần của họ là một tinh thần phục tùng quyền lực và thiếu yêu thương kính trọng đối với cá nhân.

Cũng như sự lo lắng của một người cha hay mẹ đối với một đứa con, được cảm nhận hữu thức hoặc được bộc lộ, có thể biểu hiện tình yêu hay có thể biểu hiện ước muốn kiểm soát thống trị, một mệnh đề tôn giáo cũng có thể biểu hiện những thái độ nhân văn hoàn toàn ngược lại. Chúng ta không dẹp sang bên mệnh đề ấy nhưng sẽ nhìn nó bằng lối nhìn theo pháp viễn cận, thực tại nhân văn đằng sau nó cho ta chiều thứ ba. Đặc biệt về sự thành thật của mệnh đề về tình yêu câu ngạn ngữ sau rất đúng: "Xem trái biết cây". Nếu những giáo lý góp phần vào việc đem lại cho tín đồ sự trưởng thành, sức mạnh, tự do, hạnh phúc, chúng ta thấy đó là những kết quả của tình yêu. Nếu chúng góp phần vào việc bóp chẹt những tiềm năng con người, vào sự bất hạnh và thiếu sáng tạo, thì những giáo lý ấy không thể là sản phẩm của tình yêu, dù cho những giáo điều của nó định rao truyền cái gì đi nữa.

IV
NHÀ PHÂN TÂM HỌC NHƯ MỘT "Y SĨ CỦA LINH HỒN"

Ngày nay có nhiều học phái phân tâm khác nhau, từ những người theo lý thuyết của Freud một cách chặt chẽ hay mềm dẻo đến những người "xét lại", những người này khác nhau ở mức độ họ đã biến đổi quan niệm của Freud nhiều hay ít[31]. Tuy nhiên trong mục đích hiện tại của chúng ta, những dị biệt ấy không quan trọng bằng dị biệt giữa nền phân tâm học cốt yếu nhằm mục tiêu thích nghi xã hội và nền phân tâm học nhằm mục đích "chữa trị linh hồn"[32].

Khởi đầu sự tiến triển của nó, phân tâm học là một ngành của y học và mục đích của nó là chữa những con bệnh đến với nhà phân tâm thường gặp những triệu chứng xen vào hoạt động của họ trong cuộc sống hàng ngày; những triệu chứng ấy được biểu hiện trong những thúc bách về nghi lễ, những ám ảnh, những sự thù ghét, những ý hệ hoang tưởng (paranoid)... Sự khác nhau độc nhất giữa những con bệnh này và những con bệnh đi đến y sĩ thông thường là: nguyên nhân những triệu chứng của họ được tìm không phải trong thân xác mà trong tâm hồn, và bởi thế sự trị liệu cũng không chú trọng đến những hiện tượng cơ thể mà đến những hiện tượng tâm-lý. Nhưng mục đích trị liệu của phân tâm học không khác gì mục đích trị liệu trong y-học: trừ khử triệu chứng. Nếu con bệnh được giải thoát khỏi sự mửa hay nôn khan có tính cách tâm-lý, khỏi những hành

vi nóng nảy hay những ý tưởng ám ảnh, họ được xem như khỏi bệnh.

Trong quá trình làm việc, Freud và những người cộng sự càng ngày càng ý thức rằng triệu chứng chỉ là biểu hiện rõ rệt nhất và bi đát nhất của sự nhiễu tâm, và muốn hoàn toàn thành sự chữa trị lâu dài chớ không phải chỉ trừ những triệu chứng, thì người ta phải phân tích cá tính của con bệnh và giúp anh ta định hướng lại cá tính mình. Ý kiến này phát sinh do một hiện tượng mới mẻ nơi một số những con bệnh. Nhiều người tìm đến nhà phân tâm không có bệnh theo nghĩa thông thường của danh từ và cũng không có triệu chứng nào rõ rệt đã kể ở trên. Họ cũng không phải là mất trí. Thường thường họ không bị bà con hay bạn bè xem là bệnh hoạn. Tuy nhiên họ vẫn mắc phải những "sự khó khăn trong cuộc sống" - để dùng từ ngữ của Harry Stack Sullivan - về vấn đề tâm lý, khiến họ phải tìm sự giúp đỡ nơi một nhà phân tâm. Dĩ nhiên những khó khăn trong cuộc sống như thế không có gì là mới mẻ. Luôn luôn có những người cảm thấy bất an hay thua kém, những người không thể tìm thấy hạnh phúc trong hôn nhân, những người gặp khó khăn trong sự hoàn thành công việc của mình và không thể vui vẻ với công việc, những người sợ hãi kẻ khác một cách quá đáng... họ có thể tìm sự giúp đỡ nơi một mục sư, một người bạn, một triết gia - hay "cứ việc sống" với những khó khăn của họ mà không tìm sự giúp đỡ ở một loại người nào đặc biệt cả. Điều mới mẻ là Freud và học phái của ông lần đầu tiên đã đưa ra một lý thuyết về cá tính rất hàm súc và một giải thích về những khó khăn trong cuộc sống, trong trường hợp những khó khăn này có gốc rễ trong cơ cấu của tính tình, và hy vọng có thể thay đổi

chúng được. Như thế phân tâm học đã di chuyển dần dần trọng tâm của mình từ phép chữa trị những triệu trứng nhiễu tâm đến sự trị liệu những khó khăn trong cuộc sống có cội rễ trong *cá tính* nhiễu tâm.

Trong khi việc định đoạt mục tiêu trị liệu trong trường hợp nôn mửa, ưu uất hay suy tưởng ám ảnh tương đối là đơn giản, thì trái lại việc định đoạt mục tiêu trị liệu trong trường hợp bệnh nhiễu tâm có cội rễ nơi cá tính không phải dễ dàng. Quả vậy, chỉ một việc nói con bệnh đau gì cũng không phải là dễ.

Trường hợp sau đây sẽ giải thích lời nói trên có nghĩa gì[33]. Một thanh niên 24 tuổi tìm đến một nhà phân tâm, bảo rằng từ khi tốt nghiệp "college" hai năm về trước, anh cảm thấy khổ sở. Làm việc trong công ty của thân phụ, nhưng anh không thích thú với công việc, thường buồn bã, thường chống đối gay gắt với cha; hơn nữa, anh thấy khó khăn ngay cả trong khi đưa ra những quyết định nhỏ nhặt nhất. Anh bảo rằng việc ấy bắt đầu xẩy đến vài năm trước khi tốt nghiệp. Anh rất thích vật lý; thầy giáo bảo rằng anh có rất nhiều năng khiếu về vật-lý lý thuyết, và anh đã muốn đi học đại-học rồi suốt đời làm một nhà khoa học. Thân phụ anh, một thương gia giàu có, chủ nhân một cơ xưởng lớn, nhất thiết muốn anh phải đi vào thương nghiệp, gánh vác công việc nặng nhọc cho ông, và cuối cùng trở thành người kế vị ông. Ông lý luận rằng ông không có đứa con nào khác, và phải một tay gây dựng doanh nghiệp, bác sĩ đã khuyên ông bớt làm việc, và anh sẽ là một đứa con bất hiếu nếu không muốn làm vừa lòng cha trước những hoàn cảnh như thế. Người con, sau khi nghe những lời hứa hẹn, cảnh cáo, và năn nỉ của người cha để đánh động lòng hiếu thảo, cuối cùng

đã nhượng bộ và bắt tay vào công việc của cha. Rồi thì những phiền phức đã nói ở trên bắt đầu.

Trong trường hợp này, đâu là vấn đề, đâu là cách chữa trị? Có hai cách nhìn vào trạng huống. Người ta có thể lý luận rằng lập trường người cha hoàn toàn hữu lý; rằng người con đã có thể theo lời khuyên của cha mà không có gì phiền phức nếu chàng không bướng bỉnh một cách phi lý, nếu chàng không có một mối xung khắc sâu kín đối với người cha; rằng rất có thể ước muốn trở thành một nhà vật lý học của chàng đã có căn để trên sự xung khắc với cha và lòng mong mỏi vô-thức của chàng để trái ý ông, hơn là trên sự ham thích của chàng đối với vật lý học.

Trong khi tuân theo lời cha, chàng đã không chống lại ông. Nhưng kỳ thật xung khắc của chàng lại càng tăng thêm từ khi chàng nhượng bộ. Sự khó khăn của chàng bắt nguồn từ mối xung khắc không được giải quyết đó. Nếu nó được giải quyết bằng cách đào sâu vào trong những nguyên nhân sâu kín, thì người con sẽ không khó khăn gì để đưa ra những quyết định hữu lý, và những mối lo ngại, hoài nghi. v.v... của chàng sẽ tan biến.

Nếu người ta nhìn vào sự trạng một cách khác, lý luận sẽ tương tự như thế này. Trong khi người cha có thể có đủ mọi lý do để mong muốn con ông nối nghiệp ông và trong khi ông có quyền diễn đạt ý muốn của mình, thì người con cũng có quyền - và trên phương diện tinh thần, có bổn phận - phải làm cái gì lương tâm và ý thức giữ gìn nguyên tính của anh ta đã ra lệnh cho anh. Nếu anh ta cảm thấy rằng đời sống của một nhà vật lý học là thích hợp cho năng khiếu và ước muốn của anh ta nhất, thì anh ta phải theo tiếng gọi này hơn là theo ước muốn của người cha. Quả thật cũng có một

xung khắc nào đó đối với người cha, không phải một xung khắc phi lý dựa trên những lý lẽ tưởng tượng và sẽ tan biến nếu được phân tích kỹ, nhưng là một mối xung khắc có lý được thành hình như một phản ứng chống lại thái độ uy quyền và chiếm đoạt của người cha. Nếu ta nhìn đến khó khăn của con bệnh từ quan điểm này, thì căn bệnh và mục tiêu chữa trị sẽ hoàn toàn khác hẳn với căn bệnh và mục tiêu trong lối giải thích trước. Triệu chứng bây giờ là sự thiếu năng lực để tự quyết đoán và lòng sợ hãi không dám đi theo những kế hoạch và ước muốn của riêng anh ta. Anh ta sẽ khỏi bệnh nếu không còn sợ hãi người cha nữa; và mục tiêu của trị liệu là giúp anh ta đủ can đảm để tự quyết đoán và tự giải phóng mình. Xét như thế người ta sẽ khám phá rất nhiều mối thù nghịch bị ẩn ức đối với người cha, nhưng sự thù nghịch này sẽ được hiểu không phải là nguyên nhân mà là kết quả của chứng bệnh căn bản. Rõ ràng là cách giải thích nào cũng có thể đúng, và từ những gì ta biết về tất cả những chi tiết của tính tình con bệnh và tính tình người cha, ta phải định đoạt cách giải thích nào xác đáng trong một trường hợp đã cho. Nhưng sự phán đoán của một nhà phân tâm cũng có thể bị ảnh hưởng bởi triết lý và hệ thống giá trị của ông. Nếu ta muốn tin rằng sự "thích nghi" với những khuôn mẫu xã hội là mục đích chính yếu của đời sống, rằng những cân nhắc thực tế như sự tiếp nối một cơ nghiệp, lợi tức cao, lòng hiếu thảo đối với cha mẹ là những sự cân nhắc thiết yếu, thì ta sẽ thiên nhiều về sự giải thích căn bệnh của mọi người con bằng cách nói anh ta có một mối xung khắc phi lý đối với người cha. Trái lại, nếu ta xem sự toàn vẹn, tự chủ, và sự làm một công việc đầy ý nghĩa đối với con người như là những giá trị tối thượng, thì ta sẽ dễ dàng xem

sự vô năng của người con trong việc tự quyết và sự sợ hãi của anh ta đối với người cha như là một khó khăn chính cần phải giải quyết.

Một trường hợp khác chứng minh cho điểm này. Một văn sĩ có tài tìm đến một nhà phân tâm phàn nàn về chứng nhức đầu và những cơn chóng mặt, mà theo lời một y sĩ của anh ta, không có nguyên nhân nào trong cơ thể. Anh ta kể chuyện đời mình từ nhỏ cho đến hai năm về trước, anh nhận một công việc rất đáng thèm muốn trên phương diện lợi tức, bảo đảm, và thế lực. Nói theo thông thường thì sự kiếm được việc làm này là một thành công lớn lao. Nhưng trái lại, nó buộc anh phải viết những điều trái ngược với những quyết đoán của anh, những điều mà anh không tin tưởng. Anh đã phí rất nhiều nghị lực để cố làm cho hành động của mình phù hợp với lương tâm, hoàn thành một số xây dựng phức tạp để chứng tỏ rằng sự nguyên vẹn về tri thức và tinh thần của anh kỳ thực không bị ảnh hưởng bởi loại công việc anh đang làm. Những cơn nhức đầu chóng mặt bắt đầu xuất hiện. Thật không khó khăn gì lắm để khám phá rằng những triệu chứng ấy là một biểu hiện của mối xung đột không được giải quyết, giữa lòng ước muốn có tiền và thế lực, và đàng khác là những thắc mắc tế nhị trong tâm hồn. Nhưng nếu chúng ta hỏi đâu là yếu tố bệnh hoạn, nhiễu tâm trong cuộc xung đột này, thì hai nhà phân tâm học có thể nhìn vào tình trạng ấy bằng hai cách khác nhau. Người ta có thể lý luận rằng nhận công việc làm ấy là một nước bước hoàn toàn tự nhiên, rằng đấy là một dấu hiệu của sự thích nghi lành mạnh đối với nền văn minh chúng ta, và quyết định mà nhà văn đã thực hiện là một quyết định mà bất cứ người khéo thích nghi, bình thường nào cũng sẽ thực hiện. Yếu tố có

tính cách nhiễu tâm trong hoàn cảnh này là sự vô năng của y để chấp nhận quyết định của chính mình. Có thể chúng ta tìm thấy ở đấy sự lập lại những cảm tưởng tội lỗi cũ trong thời thơ ấu của y, những cảm tưởng tội lỗi liên quan đến mặc cảm Oedipe, sự thủ dâm, trộm cắp v.v... Cũng có thể có một khuynh hướng tự trừng phạt trong anh ta khiến anh cảm thấy khó chịu ngay khi đạt đến thành công. Nếu người ta theo quan niệm này, vấn đề chữa trị là sự vô năng để chấp nhận quyết định hợp lý của chính mình, và anh ta sẽ khỏi bệnh nếu bỏ được những thắc mắc tế nhị của mình và bằng lòng với hiện tại.

Một nhà phân tâm khác có thể nhìn vào trạng huống ấy một cách ngược lại. Ông sẽ bắt đầu với một quyết đoán rằng sự nguyên vẹn tri thức và tâm hồn không thể bị xâm phạm mà không phương hại đến toàn thể nhân cách. Sự kiện con bệnh tuân theo một mẫu mực được nền văn minh tán đồng không thay đổi nguyên tắc căn bản này. Sự dị biệt giữa người này và người khác chỉ do ở chỗ: tiếng nói của lương tâm còn sống, đủ để phát sinh một xung đột mãnh liệt trong khi những người khác có thể không ý thức đến sự xung khắc này và sẽ không có những triệu chứng biểu hiện như thế. Theo quan điểm này, vấn đề sẽ có vẻ như là nỗi khó khăn của nhà văn nọ trong việc tuân theo tiếng nói lương tâm, và anh sẽ được xem là khỏi bệnh nếu có thể xa lánh hoàn cảnh hiện tại và trở lại cuộc sống trong đó anh có thể tự kính trọng mình.

Lại một trường hợp khác rọi ánh sáng vào vấn đề từ một góc hơi khác. Một thương gia, thông minh, hiếu chiến, gặp nhiều thành công, bỗng nhiên càng ngày càng nghiện rượu. Anh ta đến một nhà phân tâm để chữa bệnh nghiện. Đời

sống của anh hoàn toàn hiến cho việc cạnh tranh và làm tiền. Không có gì khác làm anh lưu tâm, mọi giao dịch cá nhân đề phục vụ cho mục đích ấy. Anh rất thiện nghệ trong việc kết bạn và gây ảnh hưởng, nhưng trong thâm tâm, thì thù ghét tất cả mọi người mà anh tiếp xúc, những người cạnh tranh, những khách hàng, những người làm công. Anh ghét luôn cả những vật dụng mình bán. Anh không lưu tâm đặc biệt gì về chúng, ngoại trừ xem chúng như một phương tiện để làm tiền. Anh không ý thức được sự thù ghét này, nhưng dần dà người ta có thể nhận thấy qua những giấc mộng và những liên tưởng tự do của anh rằng anh cảm thấy mình như một tên nô lệ cho công việc mình, cho những vật dụng anh bán và cho tất cả những người liên hệ với chúng; anh không kính trọng mình và để khuây lãng niềm đau khổ vì cảm thấy thấp hèn, vô giá trị, anh tìm đến rượu, Anh chưa từng yêu ai và thỏa mãn nhục dục của mình bằng những chuyện rẻ tiền vô nghĩa. Đâu là vấn đề? Sự nghiện rượu của anh chăng? Hay đấy chỉ là một triệu chứng của vấn đề thực thụ là anh đã thất bại trong việc sống một đời sống ý nghĩa? Người ta có thể sống với một mức độ tha hóa này, với thật nhiều thù ghét và thật ít yêu thương, mà không cảm thấy thấp kém và không bị rối loạn chăng? Dĩ nhiên, có nhiều người có thể sống như thế mà không có một triệu chứng nào, không biết đến một sự rối loạn nào. Vấn đề của họ chỉ bắt đầu khi họ không bận rộn, khi họ sống một mình. Nhưng họ thành công trong việc xử dụng bất cứ số lượng con đường thoát nào ra khỏi bản ngã mà nền văn minh chúng ta đã đem lại, để dập tắt bất cứ biểu hiện nào của mối bất mãn nơi họ. Những người có một triệu chứng rõ ràng chứng tỏ rằng những năng lực "người" của họ chưa

hoàn toàn tắc nghẽn. Một các gì ở trong năng lực ấy phản kháng lại và như thế là có sự xung đột. Họ không bệnh hoạn gì hơn những người đã thành công hoàn toàn trong việc thích nghi. Trái lại, trong ý nghĩa "người", họ lại lành mạnh hơn. Từ quan điểm này, chúng ta không nhìn triệu chứng như một kẻ thù cần phải đánh bại, mà trái lại như một người bạn đã chỉ rõ cho chúng ta thấy có một cái gì không ổn. Con bệnh đang nỗ lực dù một cách vô thức để sống một lối sống "người" hơn. Vấn đề của y không phải là sự nghiện rượu mà là sự thất bại về tinh thần. Sự chữa trị không thể hoàn thành bằng cách xét đến triệu chứng biểu hiện. Nếu phải ngưng uống rượu mà không thay đổi một tí gì khác trong cách sinh hoạt thì anh ta sẽ vẫn còn khó chịu và căng thẳng, sẽ bị buộc phải đi vào những xung khắc ngày càng mạnh mẽ hơn, và có lẽ vào một lúc nào đó sẽ nẩy sinh một triệu chứng khác để diễn tả nỗi bất mãn của mình. Điều anh ta cần là một người nào có thể giúp chỉ bày những lý do sự phung phí này đối với những năng lực tốt đẹp nhất của con người và như thế giúp anh ta sử dụng chúng trở lại.

Chúng ta thấy rằng thật không dễ đoán định cái gì gọi là bệnh hoạn và cái gì được xem là sự chữa trị. Giải pháp tùy thuộc vào những gì người ta cho là mục đích của phân tâm học. Chúng ta thấy rằng theo một quan điểm, sự *thích nghi* là mục đích của phép chữa trị bằng phân tâm. Thích nghi có nghĩa khả năng của một con người để hành động như đa số người trong cùng một văn hóa với anh ta. Trong quan điểm này những mẫu mực xử thế mà xã-hội và nền văn hóa chấp nhận sẽ cung cấp tiêu chuẩn cho sự lành mạnh tinh thần. Những tiêu chuẩn này không được xét đoán phê phán từ cương vị những quy luật nhân văn phổ quát, mà

đúng hơn chúng biểu thị một luật tương đối có tính cách xã-hội xem "lẽ phải" của tập thể như điều tất nhiên và xem mọi hành vi vượt ngoài những tiêu chuẩn ấy như sai lạc, và cho đó bệnh hoạn. Một khoa trị liệu không nhằm mục đích nào khác ngoài sự thích nghi xã-hội, chỉ có thể giảm thiểu sự đau khổ quá độ của người loạn thần kinh thành ra mức đau khổ trung bình tiềm ẩn trong khi khuôn rập theo những mẫu mực ấy.

Trong quan điểm thứ hai mục đích sự chữa trị không phải cốt ở thích nghi mà cốt phát triển tốt đẹp nhất những tiềm năng của một con người và thực hiện cá tính anh ta. Ở đây nhà phân tâm không phải là một "cố vấn thích nghi" mà là, dùng từ ngữ của Platon, một "Y sĩ của linh hồn". Quan điểm này căn bản trên tiền đề rằng có những luật tắc bất di dịch nội tại trong bản tính con người và hoạt động của nó, những luật tắc điều hành trong mọi nền văn hoá. Những luật này không thể bị vi phạm mà không phương hại trầm trọng đến nhân cách. Nếu một người nào vi phạm sự nguyên vẹn tri thức và tâm hồn mình, toàn thể nhân cách nó sẽ bị suy yếu hay què quặt. Nó sẽ cảm thấy bất hạnh và đau khổ. Nếu lối sống của nó được nền văn hóa chung chấp nhận, thì sự khổ đau có thể không được ý thức hoặc chỉ được cảm nhận như là liên can đến những sự việc hoàn toàn tách biệt với vấn đề thực thụ của mình. Nhưng dù nghĩ thế nào đi nữa, vấn đề sự lành mạnh tâm hồn cũng không thể tách rời khỏi vấn đề nhân văn căn bản, nghĩa là vấn đề hoàn thành những mục tiêu của đời người: tự chủ, nguyên tính và khả năng yêu thương.

Khi phân biệt như thế giữa sự thích nghi và chữa trị linh hồn, tôi đã mô tả những nguyên tắc của trị liệu, nhưng

tôi không định ngụ ý rằng người ta có thể phân tách một cách chặt chẽ như thế trong thực tế. Có nhiều loại phương pháp phân tâm trong đó cả hai nguyên tắc được dung hoà; đôi khi nhấn mạnh trên nguyên tắc này, đôi khi nhấn mạnh trên nguyên tắc kia. Nhưng điều quan trọng là phải nhận chân sự khác biệt giữa hai nguyên tắc ấy, vì chỉ khi đó ta mới có thể nhận thức được tầm quan trọng của mỗi nguyên tắc trong bất cứ một cuộc phân tâm nào. Tôi cũng không muốn người ta nghĩ rằng ta phải lựa chọn giữa sự thích nghi xã hội và sự lo lắng cho tâm hồn mình, và rằng việc chọn lựa con đường tiến đến nguyên tính của con người nhất thiết phải dẫn dắt ta đi vào sa mạc của thất bại về phương diện xã hội.

Con người "thích nghi" theo nghĩa tôi đã dùng ở đây là một con người tự biến mình thành một vật dụng, không có gì vững chắc hay nhất định, ngoại trừ nhu cầu làm vừa lòng và sự sẵn sàng để thay đổi vai trò. Bao lâu nó thành công trong những cố gắng của mình, sẽ có một bảo đảm nào đó; nhưng sự phản bội của nó đối với cái ngã cao thượng hơn, đối với những giá trị con người, để lại một khoảng trống bên trong và một nỗi bất an sẽ hiện rõ khi có một cái gì không ổn trong sự phấn đấu của nó để thành công. Và cho dù không có gì bất ổn, nó cũng phải thường trả giá sự thất bại về con người của mình với những ung nhọt, bệnh đau tim hay bất cứ loại bệnh nào khác gốc ở tâm lý. Con người đã đạt đến sức mạnh nội tâm và sự nguyên vẹn tâm hồn, thường thường có thể không thành công bằng một người bạn thiếu tế nhị của mình, nhưng nó sẽ có niềm an ổn, óc phê phán và khách quan tính, những cái sẽ làm cho nó ít bị tổn thương hơn trước những vận số biến chuyển, những dư luận của người

khác, và nó sẽ tăng cường khả năng của mình đối với công việc xây dựng trong nhiều địa hạt. Hiển nhiên là "khoa trị liệu thích nghi" có thể không có nhiệm vụ tôn giáo nào, miễn là với hai chữ tôn giáo chúng ta muốn nói đến thái độ chung cho những giáo lý uyên nguyên của những tôn giáo nhân bản. Bây giờ tôi muốn chứng minh rằng phân tâm học như một phép chữa trị linh hồn có một nhiệm vụ tôn giáo rất xác định trong nghĩa này, mặc dù nó thường thường sẽ đưa đến một thái độ phê phán hơn đối với giáo điều thần học. Trong khi cố gắng phác hoạ thái độ nhân văn làm căn bản cho tư tưởng Lão Tử, Thích Ca, những nhà tiên tri, Socrate, chúa Ki-Tô, Spinoza và những triết gia Tôn sùng Lý trí, người ta phải ngạc nhiên trước sự kiện: mặc dù có những dị biệt đầy ý nghĩa, tất cả những giáo lý này đều có một trọng tâm tư tưởng chung. Dù không cố gắng đạt đến một công thức rõ ràng và đầy đủ, ta có thể miêu tả gần đúng trọng tâm ấy như sau: con người phải nỗ lực để thực hiện chân lý và chỉ khi thành công trong việc này, nó mới trọn vẹn là một con người. Nó phải tự lập và tự do, phải là một cứu cánh chứ không phải là phương tiện để thực hiện mục đích của bất cứ người nào khác. Nó phải liên lạc với nhân loại trong tình yêu thương. Không có tình yêu, nó chỉ là cái vỏ trống rỗng dù có tất cả thế lực, tài sản và thông minh. Con người phải biết phân biệt giữa thiện và ác, phải biết lắng nghe tiếng nói của lương tâm mình và có thể tuân theo tiếng nói ấy.

Nhận xét sau đây cốt chứng minh rằng mục tiêu của sự chữa trị linh hồn bằng phân tâm học là để giúp người bệnh đạt đến thái độ mà tôi vừa mô tả như một thái độ tôn giáo.

Trong khi bàn về Freud, tôi đã chỉ rõ rằng nhận-chân sự thật là mục tiêu căn bản của quá trình phân tâm học: Khoa

phân tâm đã đem lại cho khái niệm về sự thật một kích thước mới. Theo tư tưởng tiền-phân tâm học, một người có thể được xem như là nói thật nếu họ tin tưởng vào điều họ đang nói. Phân tâm học đã chứng minh rằng sự quyết đoán chủ quan không thể nào là một tiêu chuẩn đầy đủ của sự thành thật. Một con người có thể tin rằng mình hành động vì một ý thức công bằng mà kỳ thực lại bị kích động bởi sự tàn bạo. Họ có thể tin rằng mình bị kích động bởi lòng thương song kỳ thực lại bị điều khiển bởi lòng khát khao một sự lệ thuộc có tính cách khổ hành. Một người có thể tin rằng chính bổn phận đã dìu dắt họ, mặc dù nguyên động lực chính của họ là khoe khoang. Quả vậy, phần lớn những sự hợp-lý-hóa đều được người sử dụng xem là đúng. Họ không những muốn kẻ khác tin tưởng những lý luận của họ mà lại còn chính mình tin tưởng chúng, và càng muốn tránh nhận chân động lực đích thực của họ, họ càng phải tin tưởng cuồng nhiệt hơn vào những lý luận ấy. Hơn nữa, trong quá trình phân tâm, một người sẽ học nhận chân những ý tưởng nào của họ có nền tảng trên cảm xúc và những ý tưởng nào chỉ là những khuôn mẫu ước lệ không có căn để trong cơ cấu nhân cách họ và do đó không có thực chất, không vững vàng. Tự nó, quá trình phân tâm học là một cuộc đi tìm chân lý. Đối tượng của sự tìm tòi này là sự thật về những hiện tượng không phải ở bên ngoài con người nhưng ở ngay trong chính nó. Nó được căn cứ trên nguyên tắc: sự lành mạnh và hạnh phúc tâm hồn không thể đạt được nếu chúng ta không nhìn sâu xem có phải chúng ta đang hợp lý hóa hay không, và những tin tưởng của chúng ta có được ăn sâu vào trong cảm thức của chúng ta không.

Ý tưởng theo đó sự tự định giá có tính cách phê phán và

khả năng phân biệt cảm nghiệm thật và giả là những yếu tố cốt yếu trong một thái độ tôn giáo, đã được diễn đạt rõ ràng trong một tài liệu tôn giáo cổ kính của Phật giáo. Chúng ta tìm thấy trong những giáo điều Tây-tạng của những bậc Thầy một số mục gồm mười điều tương tự mà người ta có thể lầm lẫn với nhau:

1) Dục vọng có thể bị lầm là đức tin.

2) Sự ràng buộc có thể bị lầm với nghĩa hiệp và lòng thương xót.

3) Sự diệt những quá trình tư tưởng có thể bị lầm lẫn với mục đích chân thật là trạng thái an tĩnh của thức tâm vô hạn.

4) Những nhận biết của giác quan (hay hiện tượng) có thể bị lầm với mặc khải (hay những tia sáng về thực tại)

5) Chỉ một lóe sáng của thực tại mà lầm là sự chứng ngộ hoàn toàn.

6) Những người chỉ thuyết giáo bên ngoài mà không thực hành tôn giáo có thể bị lầm là những người sùng đạo chân chính.

7) Những người nô lệ cho dục vọng có thể bị lầm là những vị thầy Du-già đã giải thoát khỏi lề luật ước định.

8) Những hoạt động vị kỷ có thể bị lầm xem là vị tha, cao thượng.

9) Phương pháp lừa dối có thể bị lầm xem là phòng xa.

10) Những người đạo đức giả có thể bị lầm là bậc Thánh.

Quả vậy, mục tiêu căn bản của phân tâm học là giúp con người phân biệt chân giả ngay trong chính mình. Đấy là một phương pháp trị liệu ứng dụng thực nghiệm của lời nói: "Chân lý sẽ giải thoát bạn".

Cả trong tư tưởng tôn giáo nhân bản lẫn trong phân tâm học, khả năng của con người trong việc đi tìm chân lý được xem là đi liền với việc đạt đến *giải thoát* và *tự chủ*.

Freud cho rằng mặc cảm Oedipe là trung tâm của mọi chứng nhiễu tâm. Ông quả quyết rằng đứa con thường bị ràng buộc với người cha hay mẹ thuộc giống ngược lại và căn bệnh tinh thần sẽ phát sinh từ đó nếu không vượt qua được sự bám víu lúc ấu thời này. Đối với Freud, lời xác quyết dường như không thể tránh được là thúc dục loạn luân phải là một đam mê ăn sâu gốc rễ trong con người. Ông có cảm tưởng này rút từ sự hiện diện khắp nơi của cấm điều về loạn luân đối với Freud là một bằng chứng thêm cho thuyết của ông. Tuy nhiên, như nhiều trường hợp, ý nghĩa sự khám phá của Freud chỉ có thể được nhận chân một cách trọn vẹn nếu chúng ta chuyển nó từ phạm vi những tương quan giữa người với người. Điểm chính yếu của loạn luân không phải là sự khát khao nhục thể của những phần tử trong cùng một gia đình. Trong giới hạn được tìm thấy, lòng khát khao này chỉ là một biểu hiện của ước muốn căn để và sâu xa hơn nhiều: muốn vẫn làm một đứa trẻ bám vào những hình bóng che chở mình, trong đó bà mẹ là bóng hình nguyên sơ nhất và ảnh hưởng nhất. Bào thai sống với người mẹ, sống từ nơi người mẹ, và hành vi sanh nở chỉ là một bước tiến trong chiều hướng tự do và tự chủ. Hài nhi sau khi sanh ra vẫn còn là một phần tử của người mẹ trong nhiều phương diện, và sự ra đời của nó như một con người tự lập là cả một quá trình tốn rất nhiều năm tháng, quả thế, một quá trình cần cả một đời người. Sự cắt dây rốn không phải là trong ý nghĩa vật lý nhưng trong ý nghĩa tâm lý, là một thách thức lớn lao trong sự phát triển con người và cũng là công việc khó khăn

nhất của nó. Bao lâu còn liên hệ với mẹ cha, gia đình bằng những mối dây nguyên sơ ấy, con người còn cảm thấy được an ổn và được che chở. Nó vẫn còn như một bào thai, một người nào khác chịu trách nhiệm cho nó. Con người lẩn tránh cái kinh nghiệm bất an là tự thấy mình như một thực thể tách rời, bị bắt buộc phải chịu trách nhiệm về những hành vi của chính mình, phải tự quyết đoán cho mình, phải tự gánh lấy trọng trách về cuộc đời mình. Khi vẫn cứ là một đứa trẻ, con người không những tránh được những mối lo âu căn bản nhất thiết theo liền với ý thức toàn vẹn về bản ngã của mình như một thực thể riêng biệt, mà nó còn hưởng được niềm thoả mãn của sự che chở ấm cúng, và sự tùy thuộc vô điều kiện đã từng được hưởng khi còn là một đứa trẻ. Nhưng nó phải trả một giá rất đắt. Nó không thể khai triển những năng lực về lý trí và tình yêu của mình; vẫn tùy thuộc vào người khác và vẫn giữ một cảm giác bất an trở nên rõ rệt bất cứ lúc nào khi những mối dây nguyên sơ này bị đe doạ. Tất cả những hoạt động cảm xúc và tinh thần con người đã lái theo uy quyền của tập đoàn chính yếu của nó; do đó những tin tưởng và tri kiến của nó không phải là của riêng nó. Nó có thể cảm thấy tình luyến ái, nhưng đấy là một thứ luyến ái có tính cách thú vật, sự ấm áp của cái chuồng chứ không phải là tình yêu của con người có những điều kiện như tự do, biệt lập. Con người có định hướng loạn luân có thể cảm thấy gần gũi với những người đã quen thuộc. Nhưng nó không thể liên kết chặt chẽ với "người lạ", nghĩa là với một người khác. Trong chiều hướng này, không phải mọi cảm giác và ý tưởng được xét đoán theo những tiêu chuẩn tốt hay xấu, đúng hay sai, mà theo tiêu chuẩn quen hay lạ. Khi Chúa Ki tô dạy: "Vì ta đã đến làm cho người đàn ông

xung đột với cha nó, người con gái xung đột với mẹ nó và nàng dâu xung đột với mẹ chồng"[35], Ngài không cố ý dạy cho ta thù ghét cha mẹ, mà cốt diễn tả trong hình thức quyết liệt và rõ ràng nhất, cái nguyên tắc theo đó con người cần phải bẻ gẫy những liên hệ loạn luân và phải trở nên tự do để trở thành người.

Sự bám víu vào cha mẹ chỉ là một hình thức, dù là hình thức căn bản nhất của loạn luân: trong quá trình tiến hóa xã hội có những liên hệ khác thay thế liên hệ loạn luân này. Bộ lạc, chủng tộc, nòi giống, quốc gia, xã hội, đảng phái chính trị, và nhiều hình thức định chế và tổ chức khác trở nên tổ ấm gia đình. Đây là những gốc rễ của thuyết quốc gia chủng tộc đến lượt trở thành những triệu chứng của sự vô năng nơi con người để cảm nghiệm mình và kẻ khác như những con người tự do. Người ta có thể bảo rằng tiến hóa của nhân loại là bước tiến từ loạn luân đến tự do. Chính điều này giải thích tính cách phổ quát của những cấm kỵ loạn luân. Loài người không thể tiến bộ nếu họ đã không hướng nhu cầu thân thiết đi vào những nẻo khác hơn là mẹ, cha và anh em, chị em. Tình yêu đối với một người vợ tùy thuộc vào sự chế ngự những thúc đẩy loạn luân; "bởi thế con người sẽ rời cha mẹ nó và sẽ trở thành một phần của vợ mình". Nhưng ý nghĩa của cấm kỵ loạn luân còn đi xa hơn thế này nhiều. Sự trưởng thành của lý trí và của mọi phán đoán giá trị thuần lý đòi hỏi con người phải vượt qua sự bám chặt vào những tiêu chuẩn về phải trái dựa trên sự quen thuộc.

Sự đồng hóa những nhóm nhỏ vào trong những tập thể lớn hơn, và những hậu quả sinh vật học của nó, đã không thể thực hiện được nếu không có những cấm kỵ loạn luân. Ta không lấy làm lạ khi một mục tiêu cần kíp trên phương

diện tiến hóa xã hội như thế đã được bảo tồn nhờ những cấm kỵ hiệu lực và phổ quát. Nhưng trong khi chúng ta đã đi một đường dài để vượt qua loạn luân, nhân loại vẫn chưa thành công chút nào trong cuộc chinh phục ấy. Những tập đoàn mà con người cảm thấy liên hệ mật thiết, đã trở thành lớn hơn, và khu vực tự do trở nên rộng hơn, nhưng những ràng buộc với những đơn vị rộng lớn hơn ấy, những đơn vị đã thay thế cho bộ tộc và đất đai, lại còn mạnh mẽ và nhiều quyền năng hơn. Chỉ khi ta nhổ tận gốc rễ sự bám víu có tính cách loạn luân, ta mới có thể thực hiện được tình huynh đệ giữa người với người.

Nói tóm, lời của Freud bảo rằng mặc cảm Oedipe, sự bám víu loạn luân, là "mầm mống của chứng nhiễu tâm" - là một trong những tri kiến ý nghĩa nhất rọi vào vấn đề sức khỏe tinh thần khi chúng ta đừng hiểu công thức ấy một cách hẹp hòi theo nghĩa tính dục mà phải hiểu nó trong ý nghĩa rộng lớn về tương quan giữa người với người. Chính Freud cũng đã chỉ rõ rằng ông ta còn muốn nói một cái gì vượt ngoài lãnh vực tính dục[36]. Quả vậy, quan điểm của ông - theo đó con người phải rời bỏ cha mẹ và lớn lên để đối mặt với thực tại - đã lập nên luận cứ chính yếu chống lại tôn giáo trong tác phẩm *Tương lai của một Ảo tưởng*, trong đó sự chỉ trích của ông đối với tôn giáo là đã làm cho con người bị nô dịch, lệ thuộc, và do đó đã ngăn cản con người đạt đến nhiệm vụ tối cao của cuộc nhân sinh là giải thoát và tự chủ.

Dĩ nhiên sẽ là một lầm lẫn nếu cho rằng những nhận xét trên đây bao hàm ý nghĩa: chỉ có những người "nhiễu tâm" mới thất bại trong công việc tự giải phóng, trong khi người trung bình khéo thích nghi đã thành công về việc ấy. Trái lại, đại đa số người trong nền văn hóa chúng ta đều khéo

thích nghi, và trong sự chiến đấu để tự giải phóng, họ đã bỏ cuộc sớm hơn người bị nhiễu tâm. Họ đã chấp nhận sự phán đoán của đa số một cách hoàn toàn đến nỗi họ đã khỏi phải chịu cơn đau đớn mãnh liệt của mâu thuẫn xung đột mà người nhiễu tâm phải trải qua. Trong khi họ lành mạnh trên quan điểm "thích nghi", thì họ lại bệnh hoạn hơn người nhiễu tâm trên quan điểm thực hiện những mục tiêu của mình xét như là những con người. Giải pháp của họ có thể là một giải pháp hoàn hảo được chăng? Có thể, nếu người ta bất chấp được những luật lệ căn bản của cuộc nhân sinh mà không có gì tai hại. Nhưng điều đó không thể được. Con người "thích nghi", con người không sống bằng chân lý và không yêu thương, chỉ được che chở thoát khỏi những cuộc xung đột hiển lộ. Nếu không phải làm việc lút đầu thì nó cũng phải sử dụng rất nhiều con đường thoát mà nền văn hóa chúng ta đã cung cấp, để được bảo vệ thoát khỏi kinh nghiệm hãi hùng là phải đối mặt với chính mình và nhìn vào trong hố thẳm của sự bất lực của chính mình và sự nghèo nàn của con người.

Mọi tôn giáo lớn đều đã đi từ công thức tiêu cực về những cấm kỵ loạn luân đến những công thức tích cực hơn về giải thoát. Đức Phật đã đạt những tuệ giác của ngài ở trong cô đơn. Ngài đòi hỏi một điều tuyệt đối rằng con người phải gỡ mình ra khỏi mọi liên hệ "thân thuộc" để tìm lại chính mình và sức mạnh thực thụ của mình. Do-thái giáo và Thiên chúa giáo thì không tuyệt đối như Phật giáo về phương diện này, nhưng cũng không kém rõ ràng. Trong linh thoại vườn Eden, hiện hữu con người được tả như một hiện hữu hoàn toàn ổn định. Con người thiếu ý thức về thiện và ác. Lịch sử loài người khởi đầu bằng hành vi bất tuân của

con người, mà đồng thời cũng là khởi thủy sự giải thoát cùng sự phát triển lý trí của nó. Những truyền thống Do thái giáo, nhất là Ki tô giáo, đã nhấn mạnh trên yếu tố tội lỗi nhưng đã quên sự kiện rằng chính sự giải thoát khỏi cảnh an ổn của thiên đường đã làm căn bản cho sự tiến triển của con người để trở thành người thực thụ. Trong suốt Cựu ước kinh, đâu đâu cũng có đòi hỏi phải vứt bỏ những sợi dây liên hệ về máu mủ và đất đai. Abraham được phán bảo phải rời xứ để làm một người lang thang. Moise được nuôi lớn lên như một kẻ lạ trong một môi trường xa lạ, tách biệt với gia đình và tách biệt với cả dân tộc mình. Điều kiện của đoàn sứ giả Israel, những con người được Chúa tuyển chọn, là họ phải rời bỏ sự ràng buộc với Ai-cập và đi lang thang trong sa mạc suốt 40 năm. Sau khi đã an bài trong xứ sở mình, họ lại rơi vào sự thờ phụng mang tính chất loạn luân đối với đất đai, thần tượng và quốc gia. Trọng tâm những lời dạy của các nhà Tiên tri là chiến đấu chống lại việc sùng bái loạn luân ấy. Thay vì thế, những đấng Tiên tri thuyết giáo về những giá trị căn bản chung cho tất cả nhân loại, những giá trị về Chân lý, Yêu thương, và Công bằng. Họ công kích quốc gia và những quyền năng thế tục đã không nhận chân được những quy luật này. Quốc gia phải tàn tạ nếu con người trở nên quá ràng buộc với nó đến độ an ninh, uy quyền, và sự vinh quang của quốc gia đã trở thành tiêu chuẩn thiện ác. Quan niệm rằng dân tộc phải lại đi lưu đày và chỉ có thể trở lại với đất mình khi đã hoàn thành tự do và hết sùng thượng đất đai và quốc gia, là cao độ hợp lý của nguyên tắc này, làm nền tảng cho Cựu ước và đặc biệt cho quan niệm Cứu thế của những nhà tiên tri.

Chỉ khi con người vượt khỏi những liên hệ loạn luân, nó

mới có thể có chút nào phán đoán. Phần lớn các tập đoàn, dù là những bộ lạc sơ khai, quốc gia hay tôn giáo, đều quan tâm đến sự sống còn của riêng mình và đề cao quyền lực của những vị lãnh đạo họ, cùng khai thác ý thức đạo đức nội tại nơi những phần tử tập đoàn để kích động chống lại những người ngoài xung đột với họ. Nhưng họ lại sử dụng những liên hệ loạn luân - những mối liên hệ đã khiến con người vẫn nô lệ cho tập đoàn mình - để bóp chẹt ý thức đạo đức và óc phê phán nơi con người, để y đừng chỉ trích tập đoàn của riêng y về đã vi phạm những nguyên tắc tinh thần mà y sẽ chống đối mãnh liệt nếu những người nào khác phạm đến.

Bi kịch của mọi tôn giáo là đã vi phạm và làm méo mó chính những nguyên tắc tự do ngay khi chúng trở thành những tổ chức tập thể cai trị bởi một nền thư-lại tôn giáo. Tổ chức tôn giáo với những người đại diện đã chiếm phần nào vị trí của gia đình, bộ lạc, quốc gia. Tổ chức ấy giữ con người lại trong vòng nô lệ thay vì giải phóng. Bấy giờ không phải là Thượng đế được thờ phụng nữa, mà là tập đoàn tự cho mình nhân danh Thượng đế để ăn nói. Điều này đã xảy đến trong mọi tôn giáo. Những nhà sáng lập tôn giáo dẫn dắt con người qua sa mạc, xa lìa sự nô lệ đối với Ai cập, trong khi về sau, những người khác đã dẫn họ trở về hướng một xứ Ai cập mới, mặc dù có gọi nó là Đất Hứa. Giới răn "hãy yêu đồng loại của ngươi như yêu chính thân ngươi", chính là nguyên tắc căn bản chung cho mọi tôn giáo nhân bản, chỉ hơi khác nhau trong cách diễn tả mà thôi. Nhưng thật quả là khó hiểu tại sao những bậc thầy tâm linh vĩ đại của loài người lại đòi hỏi con người phải yêu thương, nếu tình yêu là một việc dễ thực hiện như phần đông người tưởng. Tình yêu là gì? Người ta có cảm tưởng rằng sự lệ thuộc, phục tùng và sự

vô năng để xê dịch khỏi cái "tàu ngựa" quen thuộc, sự thống trị, chiếm hữu và lòng khao khát chế ngự, tất cả đấy là tình yêu; thêm khát dục tính và sự không-thể-chịu-đựng-cô-đơn được cảm nghiệm như là bằng chứng của năng lực yêu đương nồng nàn. Người ta tin rằng *yêu* thì rất giản dị, nhưng *được yêu* mới là khó nhất. Trong lối định hướng có tính cách nghịch thường của chúng ta, người ta nghĩ rằng mình không được yêu bởi vì không đủ "quyến rũ" - sự quyến rũ dựa trên dáng vẻ y phục, trí thông minh, tiền bạc, địa vị xã hội và thế lực. Họ không biết rằng vấn đề thực thụ không phải là nỗi khó khăn trong việc được người yêu mà là khó khăn trong việc yêu người; và người ta chỉ được yêu khi người ta có thể yêu, khi khả năng yêu thương của họ làm phát sinh tình yêu nơi một người khác, và khả năng yêu thương thực thụ, chứ không phải tình yêu giả dối, mới chính là công việc khó khăn nhất.

Không có một hoàn cảnh nào trong đó hiện tượng tình yêu và vô số những hình ảnh méo mó của nó có thể được khảo sát một cách gần gũi và chính xác bằng trong cuộc phỏng vấn phân tâm. Không có một bằng chứng nào hùng hồn hơn bằng chứng nhà phân tâm đã thâu nhập được, để chứng minh rằng mệnh lệnh "Yêu kẻ đồng loại như yêu chính thân ngươi" là quy luật quan trọng nhất của cuộc sống, và sự vi phạm nó là nguyên nhân căn bản gây ra bất hạnh và bệnh nhiễu tâm. Dù con bệnh nhiễu tâm phàn nàn bất cứ điều gì, dù nó bộc lộ bất cứ triệu chứng gì, tất cả đều có căn để trong sự vô năng của nó để yêu thương, nếu ta hiểu yêu thương là một khả năng cảm nghiệm sự quan tâm đến kẻ khác, trách nhiệm, sự kính trọng đối với họ và sự mong ước nhiệt thành cho người "lớn" lên. *Khoa trị liệu*

phân tâm học cốt yếu là một cố gắng giúp con bệnh có được hay lấy lại được khả năng yêu thương của mình. Nếu mục tiêu này không được hoàn thành, thì những gì người ta có làm được cũng chỉ là những biến đổi trên bề mặt mà thôi.

Phân tâm học cũng chứng minh rằng ngay tự bản chất, tình yêu không thể hạn chế cho một người. Bất cứ kẻ nào chỉ yêu thương được một người và không yêu "người đồng loại" của họ, đều chứng tỏ rằng tình yêu họ đối với một người là một ràng buộc của sự phục tùng hay sự chế ngự, chứ không phải tình yêu. Hơn nữa, bất cứ người nào yêu thương đồng loại nhưng không yêu thương chính mình, đều chứng tỏ rằng tình yêu đồng loại ấy không thành thực. Tình yêu căn bản trên một thái độ xác quyết và kính trọng, và nếu thái độ này không có đối với ngay chính mình, - mà chung quy chỉ là một con người khác và một đồng loại khác, - thì tình yêu ấy tuyệt đối không hề hiện hữu. Thực tại đầy nhân tính đằng sau khái niệm tình yêu của người đối với Thượng đế trong tôn giáo nhân bản là khả năng của con người để yêu thương một cách đầy sáng tạo, yêu mà không có sự thèm muốn, không có sự phục tùng và chế ngự, yêu trong sự toàn vẹn của nhân cách mình, hệt như tình yêu của Thượng đế là một biểu tượng của tình yêu phát xuất từ sức mạnh chứ không phải từ sự yếu hèn.

Sự hiện hữu của những quy luật phán quyết con người phải sống ra sao bao hàm khái niệm vi phạm những quy luật ấy, khái niệm về tội lỗi. Không có tôn giáo nào mà không đề cập bằng cách này hay cách khác về tội lỗi cùng cách thức thừa nhận tội lỗi và thắng lướt nó. Dĩ nhiên những quan niệm về tội lỗi có khác nhau tùy loại tôn giáo. Trong những tôn giáo sơ khai, "tội" có thể được quan niệm cố

yếu ở sự vi phạm một cấm kỵ, nó có thể ít hàm ẩn một đạo đức nào. Trong tôn giáo thần quyền, tội lỗi chính yếu là sự bất tuân quyền lực và thứ yếu mới là một vi phạm quy luật đạo đức. Trong tôn giáo nhân bản, lương tâm không phải là tiếng nói của thần quyền được nội tại hóa mà là tiếng nói của chính con người, cái đã giữ gìn sự nguyên vẹn của ta và kêu gọi ta trở về với chính ta khi ta suýt tự đánh mất mình. Tội lỗi cốt yếu không phải là tội lỗi với Thượng đế mà là tội lỗi đối với chính chúng ta[37].

Phản ứng đối với tội lỗi tùy thuộc vào quan niệm và cảm nghiệm đặc biệt về tội lỗi. Trong thái độ thần quyền, sự nhận chân những tội lỗi của mình làm cho người ta sợ hãi, vì phạm tội có nghĩa là đã bất tuân những quyền lực sẽ trừng phạt người phạm tội. Những lỗi lầm về đạo đức là những hành vi phản loạn mà người ta chỉ có thể sám hối bằng một cơn phục tùng mới. Phản ứng đối với cảm thức tội lỗi là một phản ứng cho rằng mình đồi truỵ và bất lực, phản ứng buông mình hoàn toàn phó mặc cho sự trừng phạt của uy quyền và như thế, hy vọng được xá tội. Tâm trạng của sám hối là tâm trạng sợ và run.

Hậu quả của sự hối hận này là người phạm tội, vì đắm mình trong cảm thức cho rằng mình xấu xa, nên bị lụn bại tinh thần, cảm thấy đầy thù ghét và ghê tởm đối với chính mình và từ đó dễ dàng phạm tội trở lại khi nó đã qua cơn cuồng say của sự khổ hành. Phản ứng này ít cực đoan hơn khi tín ngưỡng của nó cho nó một nghi lễ sám hối, hay những lời lẽ của một vị Mục sư có thể rửa sạch tội lỗi. Nhưng nó phải trả giá sự trút bỏ đau khổ của tội lỗi bằng sự lệ thuộc vào những người được thẩm quyền sử dụng nghi lễ tẩy tội.

Trong những khuynh hướng nhân bản của các tôn giáo, chúng ta tìm thấy một phản ứng hoàn toàn khác biệt trước tội lỗi. Không có tinh thần thù ghét và thiếu khoan hồng, để đối lại với sự tùng phục - một tinh thần luôn luôn hiện diện trong những hệ thống thần quyền - khuynh hướng của con người ưa vi phạm những luật tắc của cuộc sống được nhìn với lòng thông cảm và yêu thương chứ không phải với sự khinh rẻ. Phản ứng lại ý thức tội lỗi không phải là sự tự thù ghét mà là một đà kích thích tích cực cho con người hành động khá hơn. Một vài nhà thần bí Ki tô giáo và Do thái giáo lại còn xem tội lỗi như là một điều kiện tiên quyết cho đức hạnh hoàn toàn. Họ dạy rằng chỉ khi nào chúng ta phạm tội và phản ứng lại tội lỗi, không phải bằng cách sợ hãi, nhưng bằng sự lưu tâm đến việc tự cứu rỗi mình, chúng ta mới có thể trở thành "người" trọn vẹn. Theo ý họ, - luôn luôn đặt trọng tâm vào sự xác quyết sức mạnh con người, xác quyết rằng con người là hình ảnh Thượng đế, xác quyết cảm nghiệm niềm hân hoan hơn là buồn thảm - ý thức tội lỗi có nghĩa là công nhận toàn thể những năng lực của chính mình chứ không phải là một cảm nghiệm về sự bất lực.

Hai mệnh đề sẽ dùng làm sáng tỏ thái độ nhân bản này đối với tội lỗi. Một là lời của chúa Ki tô "Kẻ nào trong các ngươi mà không phạm tội thì kẻ ấy hãy ném viên đá đầu tiên" (St.John 8:7). Mệnh đề kia là một lời đặc biệt của tư tưởng thần bí: "Kẻ nào nói và suy tư về một việc ác đã làm, kẻ ấy đang suy tư sự xấu xa mình đã phạm đến, và người ta thường bị tóm vào trong những gì người ta suy nghĩ với tất cả tâm hồn, con người ấy hoàn toàn bị vướng vào trong cái gì y suy nghĩ, bởi thế y vẫn đang còn vướng vào sự xấu xa, và chắc chắn y không thể làm gì được, vì tinh thần y sẽ thô

tháo và tâm hồn y thối tha, ngoài ra y có thể có một tư thái buồn thảm.

Bạn muốn gì? Quấy động sự xấu xa bằng cách nào đi nữa thì nó vẫn còn là sự xấu xa. Đã phạm tội hay chưa phạm tội, điều đó lợi gì cho chúng tạ trên Thiên đường? Trong lúc tôi đang trầm tư về điều này, thì thay vì thế, tôi có thể xâu những chuỗi ngọc cho niềm vui Thiên đường. Chính bởi thế mà đã có câu: "Hãy xa lánh điều quấy và làm điều thiện" - hãy hoàn toàn tránh xa điều ác, đứng trầm tư trong những nẻo đường đó, và làm điều thiện. Bạn đã làm điều quấy chăng? Thế thì bạn hãy bù đắp nó bằng cách làm điều thiện"[38].

Vấn đề tội lỗi đóng vai trò không kém quan trọng trong đường lối phân tâm học cũng như trong tôn giáo. Một đôi khi tội lỗi được chính con bệnh trình bày như là một trong những triệu chứng chính yếu của họ. Con bệnh cảm thấy tội lỗi vì không yêu mến cha mẹ mình, như đáng lẽ họ phải yêu; vì không làm được công việc của họ một cách thoả đáng, vì đã làm tổn thương đến một người nào đó. Cảm thức tội lỗi đã chế ngự tâm tư một vài con bệnh và họ phản ứng lại bằng một ý thức tự ti, ý thức rằng mình đồi truỵ - bằng một khao khát trừng phạt hữu thức hay vô thức. Thường thường không khó để khám phá ra rằng cái phản ứng tội lỗi thấm nhuần khắp này đã bắt nguồn từ một chiều hướng thần quyền. Họ sẽ diễn tả cảm tưởng của mình đứng đắn hơn nếu thay vì bảo rằng họ cảm thấy tội lỗi, họ nói họ sợ hãi, sợ hình phạt hay thông thường hơn, sợ không còn được lòng yêu của cái quyền năng mà họ đã bất tuân ấy. Trong quá trình phân tâm học, một con bệnh như thế sẽ dần dần nhận ra rằng: đằng sau ý-thức tội lỗi có tính cách thần quyền ấy là

một cảm thức tội lỗi khác, bắt nguồn từ tiếng nói của chính họ, từ lương tâm theo nghĩa nhân bản. Giả thiết một con bệnh cảm thấy tội lỗi vì đã sống một cuộc đời bê tha. Bước đầu trong sự phân tích cảm thức tội lỗi này sẽ là tìm thấy thật ra họ sợ hãi bị phát giác và chỉ trích bởi cha, mẹ, vợ, dư luận, nhà thờ - tóm lại bởi bất cứ người nào tượng trưng uy quyền đối với họ. Chỉ khi đó họ mới nhận ra rằng đằng sau mặc cảm tội lỗi có tính cách thần quyền ấy, là một cảm thức khác. Họ sẽ nhận ra rằng những vụ "yêu đương" của họ thật ra là những biểu hiện của sự sợ hãi tình yêu, của sự thiếu khả năng để không thể yêu bất cứ người nào, không thể buộc mình vào một mối liên lạc nào gần gũi và có trách nhiệm. Họ sẽ nhận ra rằng tội lỗi của họ là đối với chính mình, cái tội lỗi đã phung phí năng lực yêu thương của mình.

Một vài con bệnh khác lại không bận tâm chút nào về tội lỗi. Họ phàn nàn về những triệu chứng có nguồn gốc tâm lý, những trạng thái lụn bại tâm thần, không thể làm việc hay thiếu hạnh phúc trong đời sống hôn nhân. Nhưng chính ở đây cũng thế, phương pháp phân tâm học đã vén bày một cảm thức tội lỗi sâu kín. Con bệnh dần hiểu rằng những triệu chứng nhiễu tâm không phải là những hiện tượng biệt lập có thể xét tách biệt với vấn đề đạo đức. Họ sẽ ý thức về chính lương tâm của họ và bắt đầu lắng nghe tiếng nói ấy. Nhiệm vụ nhà phân tâm học là giúp đỡ họ trong việc ý thức ấy, nhưng không phải như một người quyền hành, một thẩm phán có quyền triệu con bệnh đến để thẩm vấn. Ông ta nói như một người được tuyển chọn để quan tâm đến những vấn đề của con bệnh theo những gì mà thẩm quyền, sự săn sóc của ông đối với con bệnh, cùng lương tâm của chính ông cho phép.

Một khi con bệnh đã vượt qua những phản ứng có tính cách thần quyền đối với tội lỗi, hay vượt khỏi sự lãng quên hoàn toàn đối với vấn đề đạo đức, chúng ta sẽ quan sát thấy những phản ứng mới rất giống với phản ứng mà tôi đã miêu tả như là đặc tính của kinh nghiệm nhân bản. Vai trò của nhà phân tâm trong quá trình này là vai trò bị hạn chế. Ông ta có thể hỏi những câu hỏi làm cho con bệnh khó bào chữa sự cô đơn của mình bằng cách ẩn náu trong lòng tự thương xót hay bằng bất cứ lối thoát nào trong vô số nẻo thoát ly. Ông ta có thể khích lệ con bệnh, như sự hiện diện đầy thông cảm của một con người đối với một con người đang bị kinh hãi. Ông ta có thể giúp con bệnh bằng cách làm sáng tỏ một vài mối tương quan và bằng cách phiên dịch ngôn ngữ tượng trưng của những giấc mộng thành ra ngôn ngữ đời sống tỉnh thức của chúng ta. Nhưng không có gì nhà phân tâm học hay bất cứ người nào có thể làm thay cho con bệnh trong công trình khó nhọc để ý thức, cảm nhận và kinh nghiệm những gì diễn tiến trong chính tâm hồn con bệnh. Quả vậy, thứ thám hiểm tâm hồn này không cần đến nhà phân tâm. Bất cứ ai cũng có thể làm việc ấy nếu có một ít tin tưởng nơi những năng lực mình và sẵn sàng chịu đựng một ít khổ đau. Phần đông chúng ta có thể thức dậy vào một giờ nào đó ban sáng nếu chúng ta nhất quyết trước khi đi ngủ rằng chúng ta muốn thức dậy vào giờ ấy. Tự đánh thức mình trong ý nghĩa mở mắt ra trước những gì đã bị che mờ thực là khó khăn hơn nhưng không phải là không làm được, miễn là chúng ta mong muốn điều ấy một cách mãnh liệt. Một điều cần phải nói rõ. Ta không thể tìm trong vài cuốn sách những chỉ dẫn sống cách thế nào cho phải lẽ hay những chỉ dẫn về con đường đưa đến hạnh phúc. Tập lắng nghe lương tâm của

chính mình và đáp lại nó không đưa đến một sự thoả mãn nào và sự "bình an" êm dịu nào. Nó dẫn đến niềm an ổn với lương tâm của ta - không phải một trạng thái hoan lạc và thoả mãn thụ động mà là một cảm thức bén nhạy liên tục đối với lương tâm ta và sự sẵn sàng đáp lời lương tâm ấy.

Trong chương này tôi đã cố chứng minh rằng sự chữa-trị-linh-hồn của nhà phân tâm nhằm mục đích giúp con bệnh đạt đến thái độ có thể gọi là tôn giáo trong nghĩa nhân bản mặc dù không phải trong nghĩa thần quyền. Sự chữa trị này tìm cách làm cho con bệnh có được khả năng thấy được sự thật, yêu thương, trở nên tự do và có trách nhiệm, trở nên bén nhạy trước tiếng nói của lương tâm mình. Nhưng độc giả có thể hỏi có phải tôi đang miêu tả ở đây một thái độ mà ta nên gọi là đạo đức hơn là tôn giáo? Không phải là tôi đang để ra ngoài ngay chính yếu tố phân biệt lãnh vực tôn giáo với lãnh vực đạo đức hay sao? Tôi tin rằng sự khác biệt giữa tôn giáo và đạo đức phần lớn chỉ là một sự khác biệt về nhận thức luận, mặc dù không phải hoàn toàn là thế. Quả vậy, dường như có một yếu tố chung cho vài loại kinh nghiệm tôn giáo đã vượt ra ngoài yếu tố thuần tuý đạo đức[39]. Nhưng thật vô cùng khó khăn nếu không nói là bất khả, để diễn đạt thành hệ thống cái yếu tố này của kinh nghiệm tôn giáo, chỉ có những người đã cảm nghiệm nó mới có thể hiểu được công thức, và họ lại không cần một công thức nào. Sự khó khăn này lớn lao hơn, nhưng không khác loại khó khăn trong việc diễn tả thành ký hiệu ngôn từ bất cứ kinh nghiệm cảm thức nào, và tôi muốn ít nhất cố gắng chỉ rõ cái mà tôi gọi là kinh nghiệm tôn giáo và sự tương quan giữa nó với quá trình phân tâm học.

Một khía cạnh của kinh nghiệm tôn giáo là sự ngạc

nhiên, sự hoan lạc, ý thức về đời sống, về cuộc tồn sinh của chính mình và về vấn đề nan giải của mối liên hệ giữa mình với vũ trụ. Hiện hữu, hiện hữu của chính mình với đồng loại mình, không phải được chấp nhận như dĩ nhiên mà được cảm nghiệm như một vấn đề, không phải là một giải đáp mà là một câu hỏi. Lời của Socrate cho rằng sự ngạc nhiên là bước đầu của mọi trí-huệ đúng không những cho tri thức mà còn cho kinh nghiệm tôn giáo. Một người chưa hề ngạc nhiên, không hề nhìn đời và hiện hữu của chính mình như những hiện tượng cần giải đáp, - và mâu thuẫn thay những giải đáp ấy lại là những câu hỏi mới - một con người như thế không thể nào hiểu hết được kinh nghiệm tôn giáo là gì.

Một tính chất khác của kinh nghiệm tôn giáo là cái mà Paul Tillich đã gọi là "mối bận tâm tối hậu". Đấy không phải là mối bân tâm đam mê đối với sự thoả mãn dục vọng của ta mà là mối bận tâm liên quan đến thái độ ngạc nhiên tôi đã bàn đến: Một mối bận tâm tối hậu đối với ý nghĩa cuộc đời, đối với sự tự-thực-hiện con người, đối với sự hoàn thành bổn phận mà đời đã đặt cho ta. Mối bận tâm tối hậu này chỉ xem mọi ước muốn và mục đích có một tầm quan trọng phụ thuộc nếu chúng không góp phần vào an lạc tâm hồn và sự thực-hiện bản-ngã. Quả vậy chúng không quan trọng gì khi so sánh với mục tiêu của mối bận tâm tối hậu này. Nó nhất thiết loại bỏ sự tách biệt giữa thánh thiện và thế tục bởi vì thế tục phụ thuộc vào và khuôn theo mối bận tâm ấy.

Ngoài thái độ ngạc nhiên và bận tâm còn có một yếu tố thứ ba trong kinh nghiệm tôn giáo. Yếu tố này được trình bày và miêu tả rõ ràng nhất nơi những nhà thần bí. Đấy là một thái độ về Nhất tính không những trong chính mình, không những với đồng loại mình, mà đối với tất cả cuộc đời

và ngoài ra, với vũ trụ. Một vài người có thể nghĩ rằng thái độ này là thái độ trong đó tính cách độc đáo và cá biệt của bản ngã bị phủ nhận và kinh nghiệm về bản ngã bị suy kém. Sự thật không phải thế, và điều này đã tạo nên bản chất mâu thuẫn của thái độ trên. Nó vừa bao gồm ý thức mãnh liệt và đau đớn nữa, ý thức về bản ngã như một thực thể độc nhất riêng biệt và đồng thời lòng khát khao bẻ gẫy những giới hạn của tổ chức cá biệt để đồng nhất với tất cả. Thái độ tôn giáo trong ý nghĩa này đồng thời là kinh nghiệm tròn đầy nhất về cá thể và đối lập với cá thể; nó là một thái cực từ sự căng thẳng của nó kinh nghiệm tôn giáo đã tuôn phát ra, hơn là một sự hòa hợp của cả hai (cá thể và vũ trụ). Đây là một thái độ kiêu hãnh, nguyên tính mà đồng thời cũng là một thái độ của khiêm cung bắt nguồn từ sự cảm nghiệm mình chỉ là một sợi chỉ trong tấm vải dệt nên vũ trụ.

Phương pháp phân tâm học có liên hệ gì đến loại kinh nghiệm tôn giáo này hay không? Tôi đã chỉ rõ trước đây rằng thái độ phân tâm học đòi hỏi một thái độ bận tâm tối hậu. Nó lại còn khuynh hướng khơi dậy nơi con bệnh ý thức ngạc nhiên và biết đặt câu hỏi. Một khi ý thức này được thức tỉnh, con bịnh sẽ tìm ra giải đáp, những giải đáp của chín y. Nếu ý thức này không tỉnh dậy thì không có giải đáp nào của nhà phân tâm học - dù là giải đáp tốt đẹp nhất và chân thật nhất - có thể có ích lợi gì cho con bệnh. Sự ngạc nhiên này là yếu tố trị liệu ý nghĩa nhất trong sự phân tích con bệnh vốn xem những phản ứng, những ước muốn và lo âu của y như những điều tất nhiên, và giải thích nỗi khó khăn của nó như là hậu quả của những hành vi kẻ khác, do rủi ro của cơ thể, hay của những gì khác. Nếu phân tâm học có hiệu nghiệm thì không phải vì con bệnh chấp nhận những thuyết mới về lý

do sự bất hạnh của nó mà chỉ vì nó lấy lại được khả năng biết ngạc nhiên một cách thực thụ; nó ngạc nhiên trước sự khám phá ra một phần của chính mình mà nó chưa bao giờ ngờ là có.

Chính quá trình này - quá trình bẻ gãy những giới hạn của cái ngã nơi con người và bắt liên lạc với phần riêng biệt bị tách rời của chính mình, phần vô thức - liên hệ mật thiết đến kinh nghiệm tôn giáo là phá vỡ cá thể và hợp nhất với Tất Cả. Tuy nhiên quan niệm về vô thức như tôi đã dùng ở đây, không hẳn là quan niệm của Freud hay của Jung. Theo tư tưởng của Freud, vô thức chính yếu là cái gì xấu xa ở trong ta, cái bị ẩn ức, cái gì xung khắc với những đòi hỏi của nền văn hóa chúng ta và với cái ngã trong ta. Trong hệ thống của Jung, vô thức trở thành nguồn mạch của mặc khải, một biểu tượng cho cái mà trong ngôn ngữ tôn giáo chính là Thượng đế. Trong quan điểm của ông, sự kiện chúng ta phải chịu mệnh lệnh của vô thức chính là một hiện tượng tôn giáo. Tôi tin rằng cả hai quan niệm này về vô thức là đều là những điều xuyên tạc một chiều đối với sự thật. Vô thức của chúng ta - nghĩa là cái phần của bản ngã bị tách rời khỏi cái ngã có tổ chức mà chúng ta cho là bản ngã của ta - chứa đựng cả phần thấp hèn lẫn cao siêu nhất, cái xấu nhất lẫn cái tốt nhất. Chúng ta phải tiến gần vô thức không phải như một Thượng đế ta tôn thờ hay như một quái vật ta phải giết, mà trái lại thái độ của ta là một sự hèn mọn với một năng khiếu khôi hài sâu xa nhờ đó ta thấy được phần kia của ta đúng như thật, không kinh khiếp cũng không uy phục. chúng ta tìm thấy trong chính mình những ước muốn, sợ hãi, ý tưởng, tri kiến đã bị tách khỏi phần ý-thức-có-tổ-chức của ta, những cái mà ta chỉ thấy ở người khác chứ

không phải thấy ở ngay chính nơi mình. Quả vậy vì nhu cầu, chúng ta chỉ có thể thực hiện một phần rất giới hạn của một tiềm năng có sẵn trong ta. Chúng ta phải loại bỏ nhiều tiềm năng khác. Bởi vì chúng ta không thể sống cuộc sống hiện hữu ngắn ngủi và giới hạn của ta mà không có sự loại bớt như thế. Nhưng bên ngoài những biên giới tổ chức đặc biệt của cái ngã, có đủ mọi tiềm năng con người, quả thế, có toàn thể nhân tính. Khi bắt liên lạc với phần bị tách rời, chúng ta vẫn giữ cái cá biệt của cơ cấu bản ngã ta nhưng chúng ta cảm nghiệm cái ngã độc đáo và cá biệt này như chỉ là một trong những hình thái vô tận của cuộc đời, hệt như một giọt nước của bể cả là khác biệt song cũng đồng thời giống hệt với mọi giọt nước khác mà chung quy chỉ là những hình thái riêng biệt của một đại dương.

Trong khi liên lạc với thế giới vô thức bị tách rời này, người ta thay thế nguyên tắc ẩn ức bằng nguyên tắc thấm nhuần và đồng hoá. ẩn ức là một hành vi của sức mạnh của sự chặt đứt, của "luật lệ và trật tự". Nó phá hủy mối liên lạc giữa cái ngã của chúng ta và sự sống tự nhiên từ đó nó đã tuôn phát, và làm cái ngã của ta trở thành một cái gì đã chấm dứt, không còn trưởng thành nữa mà chết cứng. Trong khi phá tan sự ẩn ức, chúng ta tự cho phép mình cảm nghiệm quá trình sống và tin tưởng vào sự sống hơn là vào trật tự.

Tôi không thể chấm dứt sự bàn luận về nhiệm vụ của phân tâm học - mặc dù đấy là một sự bàn luận còn khiếm khuyết - mà không nói vắn tắt thêm một yếu tố nữa cũng vô cùng quan trọng. Tôi muốn nói đến một trong những phản đối kịch liệt nhất thường được nêu ra đối với phương pháp Freud, ấy là quá nhiều thì giờ và cố gắng đã tập trung vào

chỉ một con người. Tôi tin rằng có lẽ không có bằng chứng nào vĩ đại hơn về thiên tài Freud hơn là lời khuyên nhủ của ông rằng nên dùng thì giờ - dù phải cần đến nhiều năm đi nữa - để giúp một con người có được tự do và hạnh phúc. Tư tưởng này, có gốc rễ ở trong tinh thần của phái Tôn sùng Lý trí, đã làm vinh quang cho toàn thể trào lưu nhân bản của văn minh phương Tây với sự nhấn mạnh trên nhân tính và vẻ độc đáo của cá nhân trên tất cả mọi sự. Nhưng dù ý tưởng ấy rất phù hợp với những nguyên tắc này, nó tương phản với nhiều yêu tố trong khí hậu tri thức của thời đại ta. Chúng ta có khuynh hướng suy tư theo tiêu chuẩn tiện nghi và sản xuất hàng khối. Trên phương diện sản xuất những dụng cụ thì điều này đã chứng tỏ hiệu quả vô cùng. Nhưng nếu ý tưởng về sản xuất tập thể và sự tôn sùng tiện nghi được chuyển sang vấn đề con người và đi vào địa hạt tâm bệnh học, nó sẽ phá hoại ngay chính cái căn bản làm nguyên động lực cho sự sản xuất nhiều hơn và tốt đẹp hơn.

V

PHÂN TÂM HỌC LÀ MỘT ĐE DỌA CHO TÔN GIÁO?

Đến đây, tôi đã cố minh chứng rằng chỉ khi ta phân biệt giữa tôn giáo thần quyền và nhân bản, và giữa "sự cố vấn cho việc thích nghi" với "sự chữa trị linh hồn", ta mới có thể cố trả lời được câu hỏi ấy. Nhưng mãi đến giờ tôi đã không

bàn đến những khía cạnh khác nhau của tôn giáo cần phải phân biệt để minh định những khía cạnh nào bị mối đe dọa của phân tâm học cùng những yếu tố khác trong nền văn hóa mới, và những khía cạnh nào không bị. Những khía cạnh đặc biệt tôi muốn bàn trên phương diện này là khía cạnh kinh nghiệm, khía cạnh khoa học ảo thuật, khía cạnh nghi lễ, khía cạnh ý nghĩa.

Nói khía cạnh kinh nghiệm, tôi muốn nói đến những cảm nghiệm tôn giáo và sự tôn sùng. Thái độ chung cho những lời dạy của các nhà sáng lập những tôn giáo lớn Đông Tây, là một khái niệm trong đó mục đích tối thượng của cuộc sống là mối bận tâm về linh hồn con người cùng sự khai triển những năng lực yêu thương và lý trí của nó. Phân tâm học hoàn toàn không là mối đe dọa cho mục tiêu này, mà trái lại có thể góp một phần lớn cho việc thực hiện mục tiêu ấy. Khía cạnh này cũng không bị đe dọa bởi một khoa học nào khác. Người ta không thể quan niệm rằng một khám phá nào của khoa tự nhiên học lại có thể trở thành một đe dọa đối với cảm thức tôn giáo. Trái lại, một ý thức được tăng trưởng về bản chất vũ trụ trong đó ta sống, chỉ có thể giúp ta trở nên tự tin hơn và khiêm tốn hơn. Còn về những khoa học xã hội, sự hiểu biết càng ngày càng tăng về bản tính con người và về những luật tắc điều khiển cuộc sinh tồn của nó thường góp phần vào việc phát triển một thái độ tôn giáo hơn là đe dọa nó.

Mối đe dọa đối với thái độ tôn giáo không ở khoa học mà ở những thực hành thông dụng nhất trong sinh hoạt hàng ngày. Ở đây con người đã thôi tìm kiếm trong chính mình cái mục đích tối thượng của sự sống, và nó đã tự biến mình thành một công cụ phục vụ cho bộ máy kinh tế do chính bàn

tay nó dựng lên. Nó quan tâm đến hiệu năng và thành công hơn là đến hạnh phúc và sự trưởng thành của tâm hồn. Đặc biệt hơn, chiều hướng nguy hại đến thái độ tôn giáo nhất chính là cái mà tôi đã gọi là "chiều hướng thị trường" của con người tân tiến[40].

Chỉ trong thời đại ngày nay, chiều hướng thị trường mới thiết lập vai trò chính yếu của nó như một mẫu cá tính. Trong thị trường nhân cách, xuất hiện đủ mọi nghề nghiệp, công việc, và địa vị. Chủ, người làm công, và người đánh giặc mướn - mỗi người muốn thành công về vật chất đều phải tùy thuộc vào sự chấp nhận của đích thân người sẽ sử dụng công việc của y.

Ở đây, cũng như trong thị trường vật dụng, *giá trị của sự hữu dụng* không đủ để định đoạt giá trị đổi chác. "Yếu tố nhân cách" vượt trên tài khéo trong sự định giá thị trường và rất thường đóng vai trò quyết định. Trong khi quả thật là nhân cách quyến rũ nhất không thể bù lại cho một sự hoàn toàn thiếu tài khéo - thật vậy, hệ thống kinh tế của ta không thể điều hành trên một căn bản như thế - thì lại rất hiếm trường hợp mà chỉ có tài khéo và sự thành thật là đủ đem lại thành công. Những công thức của sự thành công được biểu hiện trong những điều kiện như "tự bán mình" để nhân cách mình qua lọt, và "sự lành mạnh", "tham vọng", "sự vui vẻ", "hiếu chiến" vân vân, tất cả những từ ngữ ấy đều được đóng dấu trên gói hàng nhân cách được chiếm giải. Những khía cạnh khó nắm bắt tương tự khác, như bối cảnh gia đình, hội hè, những mối liên lạc, và ảnh hưởng, cũng là những điều ưa muốn quan trọng và sẽ được quảng cáo, dù một cách tinh tế - như là những yếu tố căn bản làm nên món hàng được đưa ra. Có một tôn giáo và thực hành nó, cũng rất thường được

xem như một trong những đòi hỏi của thành công. Mọi nghề nghiệp, mọi địa hạt đều có mẫu điển hình của nó về nhân cách thành công. Người bán hàng, người chủ ngân hàng, người cai thợ, và người quản gia đã thoả mãn những điều kiện, mỗi người một cách khác và với mức độ khác, nhưng vai trò của họ đều giống nhau, họ đã đạt đến điều kiện cốt yếu: được người ta cần đến.

Một điều không thể tránh là thái độ con người đối với chính nó bị định đoạt bởi những tiêu chuẩn thành công này. Cảm thức của nó về sự tự định giá mình không được căn cứ chính yếu trên giá trị những năng lực của nó và cách nó sử dụng những năng lực ấy trong một xã hội định sẵn. Sự tự đánh giá ấy tùy thuộc vào tính chất năng-mãi (salability) trên thị trường, hay vào quan niệm mà những người khác có về vẻ "lôi cuốn" của nó. Nó tự cảm thấy như một món hàng dùng để lôi cuốn khách trong những điều kiện thuận lợi nhất, đắt đỏ nhất. Người ta càng trả giá cao bao nhiêu thì nó càng tin chắc về giá trị mình bấy nhiêu. Con người - món hàng hy vọng phô bày nhãn hiệu cố nổi bật từ đám hàng trên quầy và cố xứng đáng với nhãn giá cao nhất, nhưng nếu nó bị bỏ qua trong khi những kẻ khác được về vập, thì nó cảm thấy thua kém và vô giá trị. Dù trên phương diện nhân tính lẫn sự hữu dụng, nó đáng được đánh giá cao bao nhiêu nữa. Nó cũng có thể bị rủi ro - và phải chịu lấy trách nhiệm - là đã lỗi thời.

Từ ấu thơ con người đã học rằng hợp thời trang có nghĩa là được người ta cần đến mình, và nó cũng phải thích nghi với thị trường nhân cách. Nhưng những đức tính người ta dạy cho nó tham vọng nhạy cảm, và thích ứng với đòi hỏi của kẻ khác - là những đức tính quá tổng quát không thể

cung cấp tiêu chuẩn thành công. Nó quay sang những tiểu thuyết thịnh hành, báo chí, phim ảnh để tìm những hình ảnh đặc biệt của câu chuyện về thành công và tìm những mẫu mới nhất, kẻng nhất trên thị trường để tranh đua.

Không có gì đáng ngạc nhiên, khi trong những trường hợp ấy, ý thức của con người về giá trị mình phải chịu đau đớn trầm trọng. Những điều kiện để tự đánh giá nếu ở bên ngoài sự kiểm soát của nó. Nó phụ thuộc vào kẻ khác để được chấp nhận và luôn luôn cần sự chấp nhận ấy, những hậu quả không thể tránh là sự cảm thấy bất lực và bất an. Con người mất hết bộ mặt riêng của mình trong chiều hướng thị trường; nó trở nên xa lạ đối với chính mình.

Nếu giá trị cao tột của con người là thành công, nếu tình yêu, chân lý, công bằng, sự dịu dàng, khoan hồng không có ích gì cho nó, thì nó có thể *tuyên dương* những lý tưởng ấy nhưng không *cố gắng* đạt đến chúng. Nó có thể tưởng rằng mình tôn thờ chúa tể của tình yêu, song kỳ thực nó chỉ thờ phụng một thần tượng vốn là sự lý-tưởng-hóa những mục đích thực thể của nó, những mục đích có gốc rễ trong chiều hướng thị trường. Những người chỉ quan tâm đến sự sống còn của tôn giáo và nhà thờ có thể chấp nhận tình trạng ấy. Con người sẽ tìm đến chỗ trú ẩn, nhà thờ và tôn giáo, vì sự trống trải nội tâm buộc nó phải kiếm một nơi nương náu. Nhưng tuyên dương tôn giáo không có nghĩa là có một niềm tin tôn giáo.

Ngược lại, những người quan tâm đến kinh nghiệm tôn giáo, dù họ có tôn giáo hay không, sẽ không ham thích gì thấy nhà thờ đông nghẹt, không màng đến việc cải tạo (conversion). Họ sẽ là những người chỉ trích gắt gao nhất đối với những tập quán thế tục, và nhận chân rằng sự tha hóa

của con người đối với chính mình, sự thờ ơ của con người với chính mình, và với những người khác, bắt nguồn từ tất cả mớ văn hóa cũ kỹ của chúng ta, - chính là những đe dọa thực sự cho một thái độ tôn giáo, chứ không phải tâm lý học hay bất cứ khoa học nào khác.

Tuy nhiên, hoàn toàn khác biệt là tác động của tiến triển khoa học trên một khía cạnh khác của tôn giáo, tác động khoa học - ảo thuật của nó.

Trong những cố gắng đầu tiên để sống còn, con người vừa bị kẹt bởi thiếu am, hiểu những sức mạnh thiên nhiên và bởi sự tương đối bất lực để sử dụng chúng. Họ lập nên những lý thuyết về thiên nhiên và chế ra một vài thói tục để đối đầu với nó, những thói tục này đã trở thành một phần của tín ngưỡng họ. Tôi gọi khía cạnh này của tôn giáo là một khía cạnh khoa học - ảo thuật, vì nó có chung với khoa học cái nhiệm vụ hiểu biết thiên nhiên để phát triển những kỹ thuật, hòng điều khiển thiên nhiên một cách thành công hơn. Bao lâu kiến thức con người về thiên nhiên và khả năng chế ngự ngoại giới còn ít phát triển; thì khía cạnh này của tôn giáo nhất thiết phải là một phần rất quan trọng của suy tư con người. Khi ngạc nhiên về vận hành của những vì sao, sự tăng trưởng của cây cối, làm sao đã sinh ra những trận lụt, sấm chớp, động đất, v.v.., con người sẽ đặt ra những giả thuyết giải thích những hiện tượng này; tương tự với kinh nghiệm người của mình. Họ cho rằng có quỷ thần đằng sau những biến cố ấy; cũng như họ nhận ra trong những gì xảy đến cho sinh hoạt họ, có những sự chế ngự và ảnh hưởng chuyên quyền trong mối tương quan của người với người. Khi những năng lực sản xuất mà con người phải tạo ra trong nông nghiệp và tiểu công nghệ đang còn sơ

khai, họ phải cầu nguyện những vị thần giúp đỡ. Nếu cần mưa, họ cầu đảo. Nếu muốn mùa màng tốt tươi hơn, họ cầu xin Nữ thần của hoa mầu. Nếu sợ lụt và động đất, họ cầu những vị thần mà họ nghĩ là có trách nhiệm về những hiện tượng ấy. Quả vậy, từ lịch sử tôn giáo, ta có thể suy ra mức độ phát triển khoa học và kỹ thuật mà con người đã đạt đến trong những lịch kỳ khác nhau. Con người quay về những thần linh để thoả mãn những nhu cầu thực tiễn mà tự họ không thể cung cấp thích đáng; còn những nhu cầu họ không cầu xin thì đều ở trong tầm khả năng mà họ có thể làm thoả mãn. Con người càng hiểu và làm chủ thiên nhiên bao nhiêu thì lại càng ít cần dùng đến tôn giáo như một giải thích khoa học và như một phát minh ảo thuật để chế ngự thiên nhiên bấy nhiêu. Nếu nhân loại có thể sản xuất đủ để nuôi ăn tất cả mọi người, thì họ không cần phải cầu xin "ngày ngày dùng đủ". con người có thể cung cấp điều đó bằng những cố gắng của chính họ. Khoa học và những kỹ thuật càng tiến xa bao nhiêu, ta càng ít cần gán cho tôn giáo một công việc vốn chỉ có tính cách tôn giáo về phương diện lịch sử chứ không phải về phương diện kinh nghiệm tôn giáo. Tôn giáo phương Tây đã biến khía cạnh khoa-học-ảo-thuật này thành một phần nội tại của hệ thống của nó, và như thể đã tự đặt mình chống đối với đà phát triển tiến bộ của tri thức con người. Điều này không đúng với những tôn giáo lớn phương Đông. Những tôn giáo này luôn luôn có khuynh hướng phân biệt kỹ càng giữa khía cạnh tôn giáo đề cập đến con người và những khía cạnh tôn giáo cố giải thích thiên nhiên. Những vấn đề đã phát sinh ra những cuộc tranh luận bạo động và những đàn áp ở phương Tây như là thế giới hữu hạn hay vô cùng, vũ trụ bất diệt hay không và những vấn đề tương tự khác,

đã được Ấn Độ giáo và Phật giáo đề cập đến với một óc hài hước và mỉa mai tinh tế. Khi các môn đệ hỏi đức Phật về những vấn đề ấy, Ngài luôn luôn trả lời "Ta không biết, và ta không quan tâm đến những điều ấy vì dù câu giải đáp là thế nào đi nữa, nó cũng không giúp gì cho vấn đề độc nhất đáng lưu tâm: làm sao giảm bớt khổ đau của con người". Cũng tinh thần ấy đã được diễn tả một cách hoa-mỹ trong một đoạn thơ của kinh Rig-Véda:

"Ai biết rõ và ai ở trong đây có thể tuyên bố điều này: vũ trụ do từ đâu sinh ra, từ đâu lại?

Những thần linh có sau những sản phẩm của thế giới này. Vậy thì ai biết được nó trước tiên sinh ra từ đâu?

Con người đầu tiên của vũ trụ này, dù đã tạo lập ra tất cả hay không tạo lập.

Con mắt vị ấy điều khiển vũ trụ này từ trên cao, chính vị ấy biết được việc đó, hay *có lẽ vị ấy cũng không biết nữa*"[(41)].

Với đà phát triển mãnh liệt của tư tưởng khoa học cùng tiến bộ về kỹ nghệ và nông nghiệp, cuộc xung đột giữa những mệnh đề tôn giáo về khoa học và những mệnh đề của khoa học ngày nay tất nhiên phải trở nên càng ngày càng trầm trọng. Phần lớn những luận cứ chống tôn giáo của thời kỳ Tôn sùng Lý trí không nhằm chỉ trích thái độ tôn giáo, mà chỉ chống lại lời tuyên bố của tôn giáo cho rằng những mệnh đề thuộc về khoa học của nó phải được chấp nhận bằng đức tin. Trong những năm gần đây đã có nhiều cố gắng của cả hai bên, những nhà tôn giáo và một số khoa học gia, để chứng minh rằng xung đột giữa những quan điểm tôn giáo và những quan điểm mà những phát triển mới nhất của

khoa học tự nhiên học đã đề ra, đã giảm bớt không những mối xung khắc giữa hai quan điểm chừng 50 năm về trước. Một số lớn chi tiết đã được nêu ra để bênh vực tiêu đề này. Nhưng tôi tin rằng những luận cứ ấy không nhằm trúng vấn đề chủ chốt. Cho dù người ta phải nói rằng quan điểm Do thái - Ki tô về nguồn gốc thế giới cũng là một giả thuyết khoa học có thể đứng vững như bất cứ giả thuyết nào khác, luận cứ vẫn liên can đến khía cạnh khoa học của tôn giáo, chứ không phải đến khía cạnh tôn giáo. Câu trả lời rằng: điều quan trọng là an lạc của tâm hồn, chứ những giả thuyết về thiên nhiên và sự tạo dựng nó không liên quan gì đến vấn đề này, - câu trả lời ấy vẫn còn đúng như vào thời Kinh Phệ Đà hay đức Phật đã tuyên bố nó.

Trong phần thảo luận của những chương trước tôi đã không nói đến khía cạnh nghi lễ của tôn giáo, mặc dù lễ tục là một trong những yếu tố quan trọng trong mọi tôn giáo. Những nhà phân tâm đã chú ý đặc biệt đến lễ tục vì sự quan sát của họ về các con bệnh dường như hứa hẹn nhiều thị kiến mới, rọi vào bản chất những hình thái có tính chất tôn giáo của lễ tục. Họ đã khám phá ra rằng vài mẫu con bệnh thực hành những lễ tục có một bản chất riêng biệt, không dính dấp gì đến những tư tưởng tôn giáo hay sự thực hành tôn giáo của họ, tuy nhiên dường như rất giống với những hình thức tôn giáo. Sự sưu tầm theo phân tâm học có thể chứng minh rằng hành vi nghi lễ thúc bách con bệnh là hậu quả những kích động mãnh liệt rõ rệt đối với con bệnh, nhưng nó đương đầu với chúng một cách vô thức, trong hình thức lễ tục. Trong một trường hợp đặc biệt về sự thúc bách tắm rửa, người ta khám phá rằng lễ tục tắm rửa là một cố gắng xua đuổi một cảm thức tội lỗi mạnh liệt. Cảm thức này

không do một điều gì con bệnh đã thực làm song chỉ do những sự thúc đẩy phá hoại mà họ không ý thức đến. Trong lễ tục tắm rửa, họ luôn luôn cố cởi bỏ sự phá hoại mà họ đã dự tính một cách vô thức và sẽ không bao giờ đạt đến cõi ý thức họ. Họ cần lễ tục tẩy rửa này để đương đầu với cảm thức tội lỗi của mình. Một khi đã có ý thức về hiện hữu của sự thúc đẩy phá hoại ấy, họ có thể trực tiếp đương đầu với nó; và bằng cách tìm hiểu nguồn gốc của sự phá hoại ấy, cuối cùng ít nhất họ có thể giảm sự phá hoại ấy xuống một mức độ có thể chịu đựng. Lễ tục bức bách con bệnh có một nhiệm vụ mơ hồ. Nó che chở con bệnh khỏi một cảm thức tội lỗi rất khó chịu nhưng cũng để làm cho những sự thúc đẩy kéo dài vĩnh viễn, vì nó chỉ đương đầu với chúng một cách gián tiếp.

Hèn chi những nhà phân tâm học chú tâm về những lễ tục tôn giáo đã rất ngạc nhiên trước sự giống nhau giữa những lễ tục bó buộc riêng tư trong con bệnh với những lễ lạc được quy định tập thể trong tôn giáo. Họ hy vọng tìm ra rằng những nghi lễ tôn giáo cũng theo một cơ năng y như những sự bức bách nhiễu tâm. Họ đi tìm những thúc đẩy vô tư, chẳng hạn như sự thù ghét phá hoại của bóng dáng người cha, tượng trưng là Thượng đế, mà họ cảm thấy chắc phải được diễn tả hoặc một cách trực tiếp hoặc được xua đuổi bằng nghi lễ. Chắc chắn những nhà phân tâm, trong khi theo đuổi quá trình này, đã có một khám phá quan trọng về bản chất của nhiều nghi lễ tôn giáo, mặc dù có thể họ không luôn luôn đúng trong những giải thích đặc biệt của họ. Nhưng vì quá chú ý những hiện tượng bệnh lý, họ thường không thể thấy rõ rằng những lễ tục không cần thiết phải có một bản chất phi lý như trong đà thúc đẩy có tính chất

nhiễu tâm. Họ không phân biệt giữa những lễ tục phi lý dựa trên sự đè nén những thúc đẩy phi lý và *lễ nghi hợp lý* vốn thuộc một bản chất hoàn toàn khác hẳn.

Chẳng những chúng ta cần phải có một khuôn khổ định hướng làm cho cuộc sống mình có ý nghĩa phần nào, một khuôn khổ ta có thể có chung với đồng loại, mà ta còn có nhu cầu phải diễn tả lòng sùng kính đối với những giá trị nổi bật bằng *hành động* chia xẻ với kẻ khác. Một lễ nghi, nói rộng là một hành động *được chia xẻ với kẻ khác, diễn tả những nỗ lực chung có gốc rễ trong những giá trị chung*.

Lễ nghi hợp lý khác với lễ tục phi lý cốt yếu ở nhiệm vụ của nó; nó không *xua đuổi* những thúc đẩy bị ẩn ức nhưng *diễn tả* những nỗ lực mà cá nhân công nhận là có giá trị. Do đó, nó không có tính chất ám ảnh bức bách đặc tính của lễ tục phi lý; nếu lễ tục này không được cử hành dù chỉ một lần, cái bị đè nén dễ dàng đột nhập, và bởi thế một sự ngưng trệ nào cũng được tiếp theo bằng một mối hoảng hốt lo ngại. Trong việc cử hành nghi lễ hợp lý, không có một hậu quả nào tương tự đi liền với một sự đình trệ nào. Sự không cử hành có thể làm hối tiếc, nhưng không đem lại sự sợ hãi. Quả thế, người ta luôn luôn có thể nhận ra lễ tục phi lý, qua mức độ sợ hãi phát sinh bởi sự vi phạm nó bằng bất cứ cách nào.

Những ví dụ đơn giản trong các lễ tục hợp lý ngày nay của thế tục là: thói quen của chúng ta về sự chào nhau, về sự tán thưởng một nghệ sĩ bằng cách vỗ tay, về sự chứng tỏ kính trọng đối với người chết;[42] và nhiều thói quen khác.

Những lễ tục tôn giáo tuyệt đối không phải luôn luôn là phi lý (đối với người quan sát nào không hiểu ý nghĩa chúng thì dĩ nhiên những lễ tục ấy luôn luôn có vẻ như phi lý). Một

lễ tục tắm rửa có tính cách tôn giáo có thể được hiểu như một biểu hiện hợp lý và ý nghĩa của một sự tẩy rửa nội tâm, không có gì là ám ảnh hay phi lý. Cũng như một biểu hiện tượng trưng khát vọng chúng ta đối với sự trong sạch nội tâm được cử hành như một nghi lễ để chuẩn bị cho một hoạt động cần đến sự tập trung tâm lý và sự sùng kính hoàn toàn, - những lễ tục như nhịn đói, những hôn lễ có tính cách tôn giáo, những thực hành tập trung tư tưởng và thiền định v.v.. có thể là những lễ tục hoàn toàn hợp lý, không cần phải phân tích ngoại trừ để hiểu biết về ý nghĩa dành cho chúng.

Cũng như thứ ngôn ngữ tượng trưng, mà chúng ta tìm thấy trong những giấc mộng và trong linh thoại, là một hình thức đặc biệt để diễn tả những tư tưởng và cảm giác bằng những hình ảnh của kinh nghiệm giác quan. Lễ tục là một biểu hiện tượng trưng của tư tưởng và cảm giác bằng *hành động*.

Đóng góp mà phân tâm học có thể mang lại cho sự hiểu biết những lễ tục, là việc chỉ rõ những căn để tâm lý của nhu cầu hành lễ và phân biệt những lễ tục có tính cách cưỡng bức phi lý với những lễ tục chỉ là những biểu hiện thông thường của lòng sùng kính và lý-tưởng tôn thờ.

Tình trạng ngày nay về phương diện lễ tục của các tôn giáo ra sao? Người thực hành tôn giáo dự phần vào những lễ tục khác nhau của nhà thờ, và chắc chắn chính khía cạnh này là một trong những lý do ý nghĩa nhất của sự đi nhà thờ bởi vì có ít cơ hội cho người ngày nay chia sẻ với người khác những hành động sùng kính. Bất cứ hình thức lễ tục nào cũng lôi cuốn mãnh liệt, ngay cả khi nó tách biệt hẳn với những cảm thức ý nghĩa nhất và những nỗ lực của sinh hoạt người ta hàng ngày.

Nhu cầu hành lễ công cộng được những nhà lãnh đạo của những hệ thống chính trị độc tài lợi dụng triệt để. Họ đưa ra những hình thức mới của những lễ tục nhuốm màu chính trị để thoả mãn nhu cầu này và trói buộc người thường dân với tín điều chính trị mới qua phương tiện ấy. Con người ngày nay trong những nền văn hóa dân chủ không có nhiều lễ tục đầy ý nghĩa. Thế thì không đáng ngạc nhiên khi nhu cầu thực hành lễ tục đã mặc đủ mọi hình thức khác nhau. Những lễ tục hoàn bị trong những trụ sở hội họp, những lễ tục liên hệ đến lòng tôn kính ái quốc đối với xứ sở, những lễ tục thuộc về phép lịch sự, và nhiều lễ tục khác, đều là những biểu hiện của nhu cầu muốn chia sẻ những động tác chung này, tuy nhiên chúng thường chỉ biểu lộ sự nghèo nàn của mục tiêu sùng kính và sự tách rời khỏi những lý tưởng mà tôn giáo và đạo đức đã chính thức công nhận. Sự kêu gọi của những tổ chức huynh đệ, cũng như sự chú tâm đến cách cư xử thích đáng được trình bày trong các sách dạy phép lịch sự là một bằng chứng hùng hồn chứng tỏ nhu cầu người hiện đại đối với lễ tục và sự trống rỗng của những lễ tục họ cử hành.

Nhu cầu đối với lễ tục là một điều không thể chối cãi được và đã bị coi thường quá đáng. Hình như người ta cho rằng chúng ta chỉ phải chọn lựa giữa những điều là: trở thành những người ngoan đạo hoặc miệt mài theo những tập quán nghi lễ vô nghĩa, hoặc sống mà không cần gì thỏa mãn nhu cấu ấy. Nếu những lễ tục có thể được đặt ra một cách dễ dàng thì có lẽ chúng ta sẽ tạo nên những lễ tục mới có tính cách nhân bản. Một cố gắng như thế đã được thực hiện do những người đại diện tôn giáo Tôn sùng Lý trí vào thế kỷ XVIII. Những người theo đạo Khắc Khổ (Quakers) đã đặt ra

những lễ tục nhân bản của họ và nhiều nhóm nhân bản nhỏ bé đã áp dụng thử. Những lễ tục không thể được chế tạo. Chúng tùy thuộc vào hiện hữu của những giá trị chung được thực sự tin theo, và chỉ coi những giá trị ấy phát hiện và trở nên một phần của thực tại con người, chúng ta mới mong có sự phát sinh những lễ tục hợp lý và đầy ý nghĩa.

Trong khi bàn về ý nghĩa của lễ tục, chúng ta đã đi đến khía cạnh thứ tư của tôn giáo là khía cạnh *ý nghĩa*. Tôn giáo, trong những giáo lý cũng như những lễ tục của nó, phát ngôn một thứ ngôn ngữ khác hẳn với ngôn ngữ chúng ta dùng trong sinh hoạt hàng ngày, nghĩa là phát ngôn bằng những ngôn ngữ tượng trưng là những kinh nghiệm nội tâm, những kinh nghiệm của tư tưởng và cảm thức, được diễn tả như thể chúng là kinh nghiệm giác quan. Tất cả chúng ta chỉ nói thứ ngôn ngữ này khi ngủ. Tuy nhiên ngôn ngữ của những giấc mộng không khác ngôn ngữ được dùng trong những linh thoại và tư tưởng tôn giáo. Ngôn ngữ tượng trưng là thứ ngôn ngữ phổ quát độc nhất mà loài người biết đến. Đấy là thứ ngôn ngữ được dùng trong huyền thoại 5000 năm trước và trong những giấc mộng của người đương thời chúng ta. Đấy là thứ ngôn ngữ chung của Ấn Độ, Trung Hoa, Nữu Ước, và Ba Lê[43]. Trong những xã hội, ở đó người ta chỉ cốt am hiểu những kinh nghiệm nội tâm, thì người ta không những chỉ nói mà còn hiểu được thứ ngôn ngữ này. Trong nền văn hóa chúng ta, mặc dù nó còn được nói trong những giấc mộng, ít khi người ta hiểu được nó. Sự hiểu lầm này cốt yếu nằm trong việc xem nội dung của ngôn ngữ tượng trưng là những biến cố thực sự trong lãnh vực sự vật thay vì xem chúng là biểu hiện tượng trưng kinh nghiệm tâm linh. Trên căn bản sự hiểu lầm này, những giấc mộng

đã được xem như những sản phẩm vô nghĩa của trí tưởng tượng và những linh thoại tôn giáo được nghĩ là những khái niệm trẻ con về thực tại.

Chính Freud là người đã nhắc nhở chúng ta ngôn ngữ bỏ quên này. Bằng chứng cố gắng để hiểu ngôn ngữ của giấc mộng, ông đã mở một con đường cho sự hiểu biết những đặc điểm của ngôn ngữ tượng trưng và đã chỉ rõ cơ cấu cùng ý nghĩa của chúng. Đồng thời ông đã chứng minh rằng ngôn ngữ của những linh thoại tôn giáo tuyệt đối không khác gì ngôn ngữ của những giấc mộng, và nó là một biểu hiện đầy ý nghĩa của những kinh nghiệm đáng lưu ý. Trong khi lối giải thích của ông về giấc mộng và linh thoại quả thật đã bị thu hẹp vì quá nhấn mạnh trên yếu tố "thúc đẩy sinh lý" thì dù vậy, ông cũng đã đặt nền tảng cho một hiểu biết mới về những tượng trưng tôn giáo trong huyền thoại, giáo điều và lễ tục. Sự hiểu biết ngôn ngữ của những biểu tượng không đưa đến việc quay về với tôn giáo, nhưng quả có đưa đến một hiểu biết mới về túi khôn sâu xa và ý nghĩa mà tôn giáo đã biểu hiện bằng ngôn ngữ tượng trưng.

Những nhận xét trước đây chứng tỏ rằng giải đáp cho câu hỏi "cái gì làm nên sự đe dọa đối với tôn giáo ngày nay?" tùy thuộc vào điểm khía cạnh đặc biệt nào của tôn giáo. Đề tài chúng ta đang nói đến căn bản của những chương trước là sự xác thuyết rằng vấn đề tôn giáo không phải là vấn đề về Thượng đế mà là vấn đề về con người; những công thức tôn giáo và những biểu tượng tôn giáo là những cố gắng để biểu hiện một vài loại kinh nghiệm của con người. Điều quan trọng là bản chất của những kinh nghiệm ấy. Hệ thống biểu tượng chỉ là cái mốc từ đó chúng ta có thể suy ra thực tại nhân văn bên dưới. Rủi thay, sự bàn cãi xung quanh tôn

giáo từ thời Tôn sùng Lý trí đã quan tâm phần lớn đến sự xác quyết hay phủ nhận một niềm tin vào Thượng đế hơn là xác thuyết hay phủ nhận một vài thái độ nhân văn. "Bạn có tin vào hiện hữu của Thượng đế hay không?" đó là câu hỏi chủ chốt của những người sùng đạo và sự chối bỏ Thượng đế là lập trường mà những người chống lại nhà thờ chọn lựa. Thật dễ thấy rằng nhiều người tự cho mình tin vào Thượng đế, mà trong thái độ nhân văn, họ lại chính là những kẻ thờ phụng thần tượng, hoặc là những con người không đức tin; trong khi một vài người "vô thần" hăng hái nhất lại là những người hiến đời mình cho sự cải thiện nhân loại, cho những việc làm của tình huynh đệ và lòng yêu thương, và như thế họ đã tỏ ra có đức tin và một thái độ tôn giáo vô cùng sâu sắc. Bàn cãi về tôn giáo mà chỉ xoay quanh việc chấp nhận hay chối bỏ biểu tượng Thượng đế, sẽ trở ngại cho sự hiểu biết về vấn đề tôn giáo xét như một vấn đề nhân văn, và ngăn cản sự phát triển một thái độ nhân văn có thể gọi là một thái độ tôn giáo trong ý nghĩa nhân bản.

Nhiều người đã cố gắng giữ lại biểu tượng Thượng đế, nhưng dành cho nó một ý nghĩa khác hẳn với ý nghĩa trong truyền thống nhất-thần-giáo. Một trong những ví dụ nổi bật nhất là thần học của Spinoza. Sử dụng triệt để ngôn ngữ của thần học, ông ra một định nghĩa về Thượng đế đi đến chỗ nói rằng không có Thượng đế trong ý nghĩa của truyền thống Do Thái - Ki tô. Ông vẫn còn quá gần với không khí tinh-thần trong đó biểu tượng Thượng đế dường như cần thiết đến nỗi ông không ý thức được sự kiện rằng ông đang phủ nhận hiện hữu của Thượng đế theo định nghĩa mới của ông.

Trong những trước tác của một số nhà thần học và triết học vào thế kỷ XIX và ngày nay, người ta có thể tìm thấy

những cố gắng tương tự để giữ lại từ ngữ Thượng đế, nhưng khoác cho nó một ý nghĩa mà nó đã có đối với những nhà thần học Ki tô và Do thái của thời Trung-cổ. Không cần phải tranh luận với những người giữ lại biểu tượng Thượng đế mặc dù điều đáng nghi vấn là: phải chăng là một cố gắng gượng ép khi giữ lại một biểu tượng mà ý nghĩa chỉ còn có tính cách lịch sử? Dù thế nào đi nữa, một điều chắc chắn là mối xung đột thật sự không phải ở giữa niềm tin vào Thượng đế và "vô thần", mà giữa một thái độ tôn giáo và nhân bản và một thái độ tương đương với sự tôn thờ thần tượng, bất chấp thái độ này diễn tả bằng cách nào - hay trá hình bằng cách nào - trong ý tưởng hữu thức.

Ngay cả từ một lập trường tuyệt đối nhất thần, sự sử dụng danh từ Thượng đế cũng phát sinh một vấn đề. Thánh kinh nhấn mạnh rằng con người không được cố tạo nên một hình ảnh Thượng đế dưới bất cứ hình thức nào. Chắc chắn một khía cạnh của lời cấm đoán này là khía cạnh của một điều cấm kỵ, cốt giữ gìn sự uy phục đối với Thượng đế. Tuy nhiên một khía cạnh khác là lý tưởng cho rằng Thượng đế là một biểu tượng của tất cả mọi sự ở trong con người, đồng thời cũng là biểu tượng của cái không phải là con người, một biểu tượng của thực tại tâm linh mà chúng ta có thể nỗ lực để thực hiện ngay trong chính mình nhưng không bao giờ có thể diễn tả hay định nghĩa Thượng đế giống như chân trời định giới hạn cho tầm mắt ta. Đối với tâm thức ngây ngô thì chân trời như một cái gì có thực để nắm bắt. Tuy nhiên, đi tìm chân trời là đi tìm một ảo ảnh. Khi chúng ta di chuyển thì chân trời cũng trở nên rộng hơn, nhưng nó vẫn còn là một giới hạn chứ không bao giờ là một sự vật để nắm bắt được. Ý tưởng rằng Thượng đế không thể định nghĩa được,

đã diễn tả rõ ràng trong câu chuyện Thánh kinh về mặc khải của Thượng đế cho Moise. Moise được giao phó trách nhiệm nói với những người con của Israel và dẫn họ đi từ nô lệ đến tự do, nhưng vì biết họ vẫn sống với tinh thần nô lệ và thờ thần tượng, ông đã nói với Thượng đế: "Này, khi con đi đến dân Israel và nói với họ: "Thượng đế của tổ phụ các anh đã sai tôi đến đây", nếu họ hỏi con: "Tên Ngài là gì? thì con sẽ nói sao với họ?" Và Thượng đế đã phán cùng Moise: "Ta là "Đấng Tự Hữu", ngươi sẽ nói như thế với dân Israel, chính Đấng Tự Hữu đã sai tôi đến với các người" (44)

Ý nghĩa những người này lại còn rõ ràng hơn nếu chúng ta chú ý kỹ lưỡng hơn bản kinh Do thái: "Ta là cái mà Ta là" (Ehje asher ehje) sẽ đúng hơn nếu được dịch với thì dùng trong nguyên bản: "Tôi đang là cái mà tôi đang là!" Moise hỏi Thượng đế một cái tên, vì cái tên là một cái gì người ta có thể nắm bắt và thờ phụng. Thượng đế, suốt toàn chuyện Exodus, đã trìu mến thuận theo trạng thái tâm thức ưa thờ thần tượng của những người dân Israel, bởi thế, Ngài cũng đã "phương diện" nói cho Moise biết tên của Ngài. Nhưng có một mỉa mai sâu sắc trong cái tên này, Nó diễn tả quá trình sinh thành hơn là cái gì hữu hạn có thể được gọi tên như một đồ vật. Ý nghĩa của đoạn Thánh kinh có thể được hiểu đúng đắn nếu nó được dịch là: "Tên tôi là KHÔNG TÊN".

Trong tiến trình thần học Ki tô và Do thái, chúng ta tìm thấy nhiều cố gắng để hoàn thành một khái niệm thuần khiết hơn về Thượng đế bằng cách tránh dùng ngay cả một vết tích của sự mô tả hay định nghĩa khẳng định về Thượng đế (B. Plotinus, Mai-monides). Như là thần bí Đức quốc ECKHART đã nói: "Cái mà người ta gọi là Thượng đế thì Ngài không phải cái đó; cái mà người ta không gọi là Thượng

đế thì lại đúng thật là Thượng đế hơn cái người ta nói là Thượng đế"[45].

Từ quan điểm nhất thần giáo đi đến những kết quả hợp lý của nó, thì không thể có một luận cứ nào về bản chất của Thượng đế; không ai có thể tự hào có được một tri kiến nào về Thượng đế cho phép họ chỉ trích hay lên án đồng loại mình, hay tuyên bố rằng ý tưởng của riêng họ về Thượng đế là ý tưởng đúng đắn duy nhất. Sự thiếu khoan dung trong tôn giáo rất điển hình trong các tôn giáo phương Tây, một sự thiếu khoan dung bắt nguồn từ những tuyên bố như thế - và trên phương diện tâm lý học, bắt nguồn từ sự thiếu niềm tin hay thiếu tính yêu - đã có một ảnh hưởng khốc hại trên sự phát triển tôn giáo. Nó đã đưa đến một hình thức mới của sự tôn thờ thần tượng. Một hình thức Thượng đế không bằng gỗ hay đá mà bằng danh từ, đã được dựng nên cho con người thờ phụng nơi bảo tháp này. Israel đã chỉ trích sự xuyên tạc về nhất thần giáo như sau:

"Họ bảo: Sao chúng tôi kiêng ăn mà Chúa chẳng đoái? Sao chúng tôi chịu dằn lòng mà Chúa chẳng biết đến? Này, vào ngày ngươi kiêng ăn, ngươi vẫn tìm sự đẹp ý mình và bóc lột những kẻ làm thuê. Đây, các người kiêng ăn để cãi cọ tranh giành và để nắm tay đánh nhau cộc cằn. Các ngươi không thể kiêng ăn như thế mà làm cho tiếng nói của ngươi được nghe thấu nơi cao.

"Đấy có phải sự chay lòng mà ta đã chọn lựa đâu? Có phải là một ngày cho ngươi dằn lòng mình đâu? Có phải cúi đầu như một cây sậy, nằm trên bao gai và trên tro mà gọi là chay lòng, là một ngày đẹp lòng Đức Chúa Trời đâu?

"Sự chay lòng mà ta chọn lựa há chẳng phải là tháo gỡ

những trói buộc hung dữ, đỡ lấy những gánh nặng, thả cho người bị đàn áp được tự do, và bẻ gãy tất cả mọi ách hay sao.

"Há chẳng phải là chia bánh mì của ngươi cho kẻ đói, đem lại những người bị ruồng rẫy vào nhà, khoác áo cho kẻ trần truồng và chớ làm ngơ trước những kẻ cốt nhục của mình hay sao?

"Khi ấy ánh sáng của ngươi sẽ tuôn tràn như ban mai và sức khỏe của ngươi sẽ bừng lên mau chóng: sự công bằng của ngươi sẽ đi trước mặt ngươi. Sự vinh hiển của đức Giê-Hô-Va sẽ là thần tượng cho ngươi"[46].

Cựu-Ước-Kinh và nhất là những nhà Tiên tri, cũng quan tâm nhiều đến khía cạnh phủ định, là chống đối việc tôn thờ thần tượng, như họ quan tâm đến khía cạnh khẳng định là công nhận có Thượng đế. Ngày nay chúng ta có quan tâm đến vấn đề thần tượng hay không? Chỉ khi chúng ta thấy rằng một vài người "bán khai" thờ phụng tượng gỗ và đá chúng ta mới tỏ rõ những mối bận tâm ấy. Chúng ta tự cho mình đã vượt quá cao hơn những việc thờ phụng như thế và đã giải quyết vấn đề tôn thần tượng vì chúng ta không tự thấy mình thờ phụng một biểu trưng cổ truyền nào như thế về thần tượng. Chúng ta quên rằng điểm cốt yếu của sự tôn thờ thần tượng không phải là tôn thờ một hình tượng đặc biệt này hay khác mà là một thái độ đặc biệt thuộc về con người. Thái độ này có thể được diễn tả trong việc thần thánh hóa những sự vật, những khía cạnh phân bộ của thế giới và sự phục tùng của con người đối với những thứ ấy, trái ngược với một thái độ trong đó sự sống của con người được hiến dâng cho việc thực hiện những nguyên tắc cao tột của nhân sinh - những nguyên tắc của tình yêu và lý trí, - cho mục tiêu đạt đến những năng lực tiềm tàng của người nghĩa là

trở thành một con người được sáng tạo theo hình ảnh Thượng đế. Không phải chỉ những hình tượng bằng đá, gỗ mới là thần tượng. Danh từ có thể trở thành thần tượng, lãnh tụ, quốc gia, uy quyền, và chính đảng cũng có thể là thần tượng. Khoa học và quan niệm của những kẻ láng giềng cũng có thể trở thành thần tượng, và Thượng đế đã trở thành một thần tượng đối với nhiều người. Trong khi con người không thể lập những mệnh đề giá trị về cái khẳng định - về Thượng đế - họ vẫn có thể lập những mệnh đề như thế về cái phủ định - về thần tượng. Phải chăng chính là lúc ta nên thôi bàn cãi về Thượng đế và thay vì đó, nên hợp quần để lột trần những hình thức tôn thần tượng đương thời hay sao? Ngày nay không phải là Baal và Astarle (Thần của hoa mầu và nữ thần của sự sinh sản theo tín ngưỡng cổ Do thái - Hy lạp), mà chính là sự thần-thánh-hóa quốc gia và uy quyền trong những xứ độc tài, sự thần-thánh-hóa máy móc và thành công trong nền văn hóa chúng ta - chính những thứ ấy đang đe dọa những sở hữu tinh thần quý báu nhất của con người. Dù chúng ta có sùng đạo hay không, dù chúng ta tin vào một tôn giáo vô tôn giáo hay tin vào sự tiếp tục truyền thống Do thái - Ki tô, nếu chúng ta quan tâm đến bản chất chứ không phải đến cái vỏ, đến cảm nghiệm chứ không phải đến danh từ, đến con người chứ không phải đến giáo đường - thì chúng ta có thể hợp nhất để quyết liệt chối bỏ sự tôn thần tượng và có lẽ chúng ta sẽ tìm thấy một niềm tin chung trong sự phủ nhận này hơn bất cứ trong mệnh đề xác quyết nào về Thượng đế. Chắc chắn chúng ta sẽ trở nên khiêm tốn hơn và có nhiều tình yêu huynh đệ hơn.

NHƯ HẠNH *dịch*

Chú thích

(1) Rudolf Goeckel, 1590.

(2) *The Future of an Illusion*. Liveright Publishing Corporation, 1949.

(3) Về việc đề tài này đôi khi đã được luận bàn một cách thiếu thận trọng, ta có thể tỉ dụ lời của Đức ông Sheen trong tác phẩm *Peace of the Soul* (Whittlesey House, 1949). Ông viết: "Khi Freud viết câu sau đây, ông đã gán một thành kiến phi lý cho một lý thuyết: "Chiếc mặt nạ đã rơi: phân tâm học đưa đến một sự chối bỏ Thượng đế và một lý tưởng đạo đức" (Freud, *The Future of an Illusion* trang 64) Đức ông Sheen cho ta cảm tưởng rằng lời mà ông trích dẫn là quan niệm riêng của Freud, ta sẽ thấy câu trích dẫn trên tiếp theo câu sau này: "Nếu bây giờ tôi tiếp tục với những lời làm mếch lòng ấy, *người ta sẽ quá sẵn sàng di chuyển cảm tưởng của họ từ cá nhân tôi đến khoa phân tâm học. Họ sẽ bảo bây giờ người ta có thể thấy phân tâm học dẫn đến đâu*. (tôi gạch dưới E.F) Chiếc mặt nạ đã rơi; nó dẫn đến sự chối bỏ Thượng đế và một lý tưởng đạo đức, như quả chúng ta đã luôn luôn đoán trước. Để cho chúng ta tin rằng phân tâm học không có, và cũng không thể có một lập trường triết lý". Thật rõ ràng là Freud, thay vì diễn tả quan điểm riêng, chỉ nói đến việc người ta sẽ đả kích phân tâm học như thế nào. Sự xuyên tạc là ở chỗ cho rằng Freud không những đã chối bỏ cả một lý tưởng đạo đức. Trong khi điểm đầu đúng, điểm sau lại trái ngược với lập trường của Freud. Dĩ nhiên Đức ông Sheen có quyền tin rằng một sự chối bỏ Thượng đế dẫn đến sự chối bỏ lý tưởng đạo đức nhưng Ngài không có quyền làm ra vẻ đấy là quan niệm của chính Freud. Nếu Đức ông Sheen trích dẫn câu ấy một cách đúng đắn trong nghĩa kỷ luật bằng cách giữ lại những danh từ "như quả chúng ta đã luôn luôn đoán trước" hay bằng cách chỉ rõ rằng chúng đã bị bỏ, thì độc giả đã không dễ dàng bị lầm lẫn như thế.

(4) *Psychology and Religion* (Yale University Press, 1938).

(5) *Peace of Mind* (Simon Schuster, 1946).

(6) Chính Freud cũng nói rằng: sự kiện một ý tưởng thoả mãn một ước muốn không nhất thiết có nghĩa là ý tưởng ấy sai. Vì những nhà phân tâm học đôi khi cũng đã đưa ra kết luận sai lạc ấy, nên tôi muốn nhấn mạnh nhận xét này của Freud. Quả vậy, con người đã đạtđến nhiều ý tưởng đúng cũng như ý tưởng sai vì họ mong muốn chúng phải đúng. Phần lớn những khám phá vĩ đại đều sinh khởi từ lợi thú tìm ra một cái gì đó là đúng thật. Trong khi người quan sát có thể hoài nghi về hiện diện của một lợi thú như thế, thì trái lại không bao giờ có thể phủ nhận giá trị của một khác niệm hay mệnh đề. Tiêu chuẩn giá trị không nằm trong sự phân tích tâm lý về động cơ thúc đẩy, mà nằm trong sự cứu xét bằng chứng ủng hộ hay chống lại một giả thuyết ở ngay trong khung cảnh luận lý của giả thuyết ấy.

(7) Ông chỉ dẫn đến sự trái ngược giữa trí tuệ xuất sắc của một đứa trẻ nghèo và sự nghèo nàn tư tưởng nơi một người lớn trung bình (Denksschwache). Ông có ý nghĩ rằng "bản tính thâm cùng" của con người có lẽ không phi lý như con người đã trở thành dưới ảnh hưởng của những lời dạy phi lý.

(8) *Psychology and Religion*, t.2

(9) Ibid, t.3. Tôi gạch dưới.

(10) Ibid, t.3

(11) Xem sự bàn luận về đạo đức phổ quát tương phản với đạo đức xã hội trong E.Fromm, *Man for Himself* (Rinehart Company, 1947) trung tâm. 237-244

(12) Jung, *Psychology and Religion*, t,4. Tôi gạch dưới.

(13) Ibid, t. 47

(14) Ibid, t. 46

(15) Một điểm thú vị đáng ghi nhận là lập trường của Jung trong *Tâm lý học và tôn giáo* đã được William James đề cập trước bằng nhiều cách, trong khi những điểm tinh yếu của lập

trường Freud rất giống với J. Dewey. W. James gọi thái độ tôn giáo này là "một thái độ vừa bất lực vừa hy sinh... mà cá nhân thấy mình bắt buộc phải có đối với cái gì y cho là thiêng liêng" (*The Varieties of Religions Experience* t.51). Cũng như Jung, ông so sánh vô thức với quan niệm Thượng đế của nhà thần học. Ông nói: "Đồng thời ta có thể bênh vực lập trường của nhà thần học cho rằng con người tôn giáo bị điều động bởi một năng lực bên ngoài, vì đấy là một trong những hiện tượng xâm nhập kỳ lạ từ miền vô thức để mặc lấy những dáng vẻ khách quan, và để cho chủ thể biết có sự điều khiển ở bên ngoài. (loc.cit.t.503) Trong mối tương quan này giữa vô thức (hay theo thuật ngữ của James, tiềm thức) và Thượng đế, James thấy mối liên lạc giữa tôn giáo và khoa tâm lý học.

John Dewey phân biệt tôn giáo và kinh nghiệm tôn giáo. Đối với ông ta, những giáo điều siêu nhiên của tôn giáo đã làm kiệt quệ và rút hết sinh khí của thái độ tôn giáo trong con người. Ông nói: "Sự xung khắc giữa những giá trị tôn giáo theo như tôi quan niệm, và những tôn giáo, không thể dung hòa được. Chính vì tầm quan trọng vô cùng của sự giải tỏa những giá trị ấy, mà ta cần phải phá tan sự đồng nhất giữa chúng với những tín điều và sự thờ phụng của các tôn giáo. (A Common Faith, Yale University Press, 1934, t.28) Cũng như Freud, ông nói: "Con người chưa bao giờ tận dụng những năng lực mình có để tiến tới cuộc sinh hoạt tốt đẹp, bởi vì y cứ chờ đợi một năng lực nào bên ngoài mình và bên ngoài thiên nhiên để làm công việc mà y có bổn phận phải thực hiện" (loc.cit.t.46) Hãy xem thêm lập trường của John Macmurray trong *The Structure of Religionus Experience* (Yale Univ. Press, 1936). Ông nhấn mạnh sự khác nhau giữa những cảm xúc hợp lý và phi lý, cảm xúc tình cảm và cảm xúc tôn giáo xấu xa. Trái ngược với lập trường tương đối tình của Jung, ông nói: "Không có hoạt động tư duy nào có thể được biện minh, trừ phi nó thành tựu được chân lý và giá trị, và thoát khỏi lỗi lầm sai lạc" (loc.cit.t.54)

(17) *Man for Himself*, trung tâm. 40-41, 46-47, 49-50.

(18) J. Calvin, *Insstitutes of the Christian Religion* (Presbyteri an Board of Christian Education, 1928), t. 681

(19) Xem E. Fromm.*Escape from Freedom* (Farrar Rinehart, 1941), trung tâm. 141 và kế tiếp.

(20) D.T. Suzuki, *An Introduction to Zen Budhism* (Rider Co. 1948), t. 124. Xem thêm những tác phẩm khác của giáo sư Suzuki về Thiền, và Zen Budhmism của Ch. Humphrey (W. Hienenaum Ltd, 1949). Một tuyển tập về những tài liệu tôn giáo biểu hiện một nền tôn-giáo nhân-bản, rút từ những nguồn mạch lớn của Đông Tây, do Victor Gollanc trình bày, sẽ được xuất bản. Ở đấy độc giả sẽ tìm thấy một kho tàng những tài liệu về tư tưởng tôn giáo nhân-bản.

(21) Sự kiện lịch sử theo đó đoạn đầu Thánh kinh có thể không phải là đoạn xưa cũ nhất, không cần phải bàn ở đây, vì chúng ta sử dụng bản văn như một ví dụ về hai nguyên tắc chứ không phải để thiết lập chuỗi sự kiện lịch sử.

(22) Genesis 3: 4-5

(23) Ibid. 6: 5 ff.

(24) Ibid. 6: 5ff.

(25) Ibid. 9: 11.

(26) Ibid. 9: 5 .

(27) Ibid. 18:25.

(28) Talmud, Baba Meziah, 59, b. (E. Fromm dịch).

(28) Xem *Escape from Freedom*, tt. 158 và kế tiếp.

(29) Xem *Escape from Freedom*, tt. 141 và kế tiếp.

(30) Cần phải đánh tan một sự hiểu lầm dễ dàng phát sinh ở điểm này. Chân lý, theo nghĩa chúng ta nói đây là về vấn đề một động lực mà một người đưa ra như là lý do hành động của y, có phải là động lực đích thực hay không, trong trường hợp ấy. Đây không nói đến chân-lý về lời nói hợp lý hóa xét chung. Lấy một

ví dụ giản dị: nếu một người sợ gặp một kẻ nào song lại đưa lý do vì sao y không muốn gặp: chẳng hạn vì trời mưa lớn quá, thì đó là y đang hợp-lý-hóa. Lý do đích thực là sự sợ hãi của y chứ không phải vì trời mưa. Lời nói để hợp-lý-hoá, nghĩa là trời mưa, tự nó có thể là một sự thực.

(31) Xem Clara Thompson, Patrick Mullahy, trong *Psychoanalysis: Evolution and Development* (Hermitage House, Inc. 1950); và Patrick Mullahy, *Oedipus myth and Complex* (Hermitage House, Inc, 1948)

(32) Ta nên nhớ rằng danh từ "chữa trị" không những chỉ có nghĩa chữa bằng thuốc men như ngày nay hiểu mà ở đây nó được dùng trong nghĩa rộng là "lo lắng, quan tâm về"

(33) Điểm này, cũng như mọi ví dụ về y học trong sách, không phải rút từ những cơn bệnh của tôi, mà từ những tài liệu do sinh viên trình bày. Những chi tiết đã được biến đổi để không thể đoán ra người nào.

(34) *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, W.Y. Evans-Wents, ed. (Oxford University Press, 1935), t. 77. Do F. Spiegelberg trích dẫn trong *The Religion of No-Religion* (F.L.Delkin, 1948), t. 52.

(35) Matthew 10:35.

(36) Jung đã nhấn mạnh rành mạch và hùng hồn đến sự cần thiết xem xét lại quan niệm về loạn luân của Freud trong những tác phẩm đầu của ông.

(37) Xem thảo luận về lương tâm thần quyền và lương tâm nhân bản trong *Man for Himself*, t. 141 và kế tiếp.

(38) Isaac Meir of Ger, trích dẫn trong *Time and Eternity*, N.N. Glaztzered. Schocken Books, 1946), t.111.

(39) Loại kinh nghiệm tôn giáo mà tôi đang nghĩ đến là loại tôn giáo điển hình ở Ấn Độ, thần bí học Kitô và Do thái giáo, và phiếm thần luận của Spinoza. Tôi muốn ghi chú rằng trái ngược hẳn với một cảm tưởng thông thường cho rằng thần bí là một

điển hình phi luận lý của kinh nghiệm tôn giáo, nó tượng trưng sự tiến triển cao nhất của thuần lý trong tư tưởng tôn giáo - Ví dụ tư tưởng Ấn giáo, Phật giáo và học thuyết Spinoza. Như A. Schweit zer đã nói: Sự suy tư thuần lý không còn có những quyết đoán sẽ kết thúc bằng thần bí *Philosophy of Civilisation* (Mac Millan Co. 1949), t. 79.

(40) Xem chương nói về "chiều hướng thị trường" trong *Man for Himself.*

(41) *The Humns of the RigVéda R.T.H*, Grifith dịch sang Anh ngữ (E.J. Cazarus Co, 1997), 11, 576.

(42) Những lễ tục đơn giản này không nhất thiết là hợp lý như ở đây làm cho chúng có vẻ hợp lý. Chẳng hạn trong những tục liên quan đến cái chết, có thể có một ít nhiều yếu tố phi lý bị ẩn ức đã kích động lễ-nghi, chẳng hạn sự đền bù một cách quá đáng cho niềm thù hằn bị đè nén đối với người chết, phản ứng chống lại sự sợ hãi mãnh liệt trước cái chết, và những cố gắng có tính cách phù-thủy để tự che chở mình khỏi mối hiểm nguy đó.

(43) Sự thật của lời nói này được chứng minh một cách hoa mĩ do Joseph Campbell trong quyển sách nổi tiếng của ông ta *Người anh hùng có một ngàn nét mặt* (Bollingen Foundation Inc. 1949).

(44) Exodus 3: 13-14

(45) Fr.Pfeiffer, Meister Eckhart (1857)

(46) Isaiah, 58: 3-8

ERICH FROMM

PHÂN TÂM HỌC VÀ THIỀN

Liên kết thiền với phân tâm học, người ta bàn luận hai hệ thống, cả hai đều đối trị với một lý thuyết quan hệ đến bản tính của con người và với một thực nghiệm đưa đến sự chính hữu của hắn. Mỗi hệ thống lần lượt là một biểu lộ đặc trưng của tư tưởng Đông phương và Tây phương, *Thiền* là một phối hợp của lý tính và trừu tượng Ấn Độ với tính chất cụ thể và thực tại luận Trung Hoa. *Phân tâm học* là tinh túy Tây phương cũng như Thiền là tinh túy Đông phương; nó là con đẻ của nhân bản luận và duy lý luận Tây phương, và của cuộc tìm kiếm lãng mạn thế-kỷ-mười-chín những ám lực tránh khỏi duy lý luận. Trở lại xa hơn nữa, minh triết Hy Lạp và đức lý Do Thái là những người cha đỡ đầu tinh thần của cái lối nhận thức liệu pháp khoa học về con người này.

Nhưng bất chấp sự kiện rằng cả phân tâm học và Thiền đối trị với bản tính của con người và với một thực nghiệm đưa đến sự chuyển hóa của hắn, những dị biệt hình như nặng hơn những tương đồng này. Phân tâm học là một phương pháp khoa học, triệt để phi-tôn giáo, Thiền là một lý thuyết và kỹ thuật để thành tựu "ngộ" một kinh nghiệm mà ở Tây phương người ta hẳn gọi là tôn giáo hay thần bí. Phân tâm học là một liệu pháp (*therapy*) cho bệnh tinh thần; Thiền là một con đường đến giải thoát tâm linh. Cuộc bàn luận về mối tương hệ giữa phân tâm học và Thiền liệu có đưa lại được kết quả gì ngoài lời tuyên bố rằng chả có tương hệ nào ngoại trừ sự dị biệt tự căn để và không thể khuất lấp được?

Thế nhưng nhà phân tâm học hiển nhiên và càng ngày càng quan tâm đến Thiền[1]. Căn nguồn của mối quan tâm này là gì? Ý nghĩa của nó là gì? Để đưa ra một câu trả lời cho những nghi vấn này là điều mà bài này nỗ lực làm. Bài không có đưa ra một trình bầy hệ thống về tư tưởng Thiền, một công việc vượt qua kiến thức và kinh nghiệm của tôi, nó cũng không cố đưa ra một trình bầy đầy đủ về phân tâm học, điều ấy vượt quá phạm vi của bài. Tuy nhiên, tôi sẽ - trong phần đầu của bài - trình bầy sơ lược những phương diện phân tâm học có liên can trực tiếp đến mối tương hệ giữa phân tâm học và Thiền, và, đồng thời, miêu tả những khái niệm căn bản của sự liên tục của phép phân tích của Freud mà đôi khi tôi đã gọi là "phân tâm học nhân bản". Tôi hi vọng bày tỏ bằng cách này tại sao việc nghiên cứu Thiền đã có ý nghĩa trọng yếu đối với tôi và, như tôi tin - cũng quan trọng cho tất cả những người học phân tâm học.

I

CUỘC KHỦNG HOẢNG TÂM LINH HIỆN THỜI VÀ VAI TRÒ CỦA PHÂN TÂM HỌC

Như một bước tiến đến chủ đề của chúng ta, chúng ta phải xét đến cuộc khủng hoảng tâm linh mà người Tây phương đang chịu đựng trong thời đại lịch sử chủ yếu này và vai trò của phân tâm học trong cuộc khủng hoảng này.

Trong khi đa số những người sống bên Tây phương không cảm thấy một cách hữu thức như thể rằng họ đang sống trong một khủng hoảng văn hóa Tây phương (có lẽ chưa từng bao giờ đa số những người trong một hoàn cảnh nguy ngập tận căn để mà lại ý thức được khủng hoảng), thế nhưng ít ra các quan sát viên khó tính cũng đồng ý với nhau về sự hiện hữu và bản chất của cuộc khủng hoảng này. Đó là cuộc khủng hoảng mà người ta đã mô tả là "phiền muộn", "bực dọc", "bệnh thế kỷ", sự tê liệt hóa đời sống, sự máy móc hóa con người, sự ly cách khỏi chính mình, khỏi đồng loại và khỏi thiên nhiên[2]. Con người đã theo duy lý luận đến cái điểm mà duy lý luận đã biến thành phi lý luận tuyệt đối. Kể từ Descartes, người ta không ngớt chia chẻ tư tưởng khỏi tình cảm; chỉ tư tưởng được coi là hữu lý, còn tình cảm, tự bản tính, vốn phi lý; cái con người, *tôi*, đã bị chẻ ra thành một trí năng, cấu thành cái ngã của tôi, và nó phải kiểm

soát *tôi* cũng như nó phải kiểm soát thiên nhiên. Lấy trí năng kiểm soát thiên nhiên, và sự sản xuất ngày càng nhiều đồ vật, trở nên những mục tiêu tối thượng của đời sống. Trong tiến trình này con người đã tự biến mình thành một vật, đời sống đã bị lệ thuộc vào tài sản, "*là*" bị chi phối bởi "*có*". Trong khi những căn để của văn hóa Tây phương, cả Hi Lạp lẫn Do Thái, coi mục tiêu của cuộc đời là *toàn diện con người*, con người hiện đại lo *toàn thiện đồ vật*, và cách thức để làm ra chúng. Người Tây phương vì ở trong một trạng thái bị ám ảnh bởi cái cố tật không sao thể nghiệm được tình cảm, cho nên hắn âu lo, chán nản, tuyệt vọng. Hắn vẫn hưởng ứng bằng miệng những mục tiêu hạnh phúc, chủ nghĩa cá nhân, sáng kiến - nhưng thực ra hắn không có mục đích. Cứ hỏi hắn xem hắn sống vì cái gì, cái gì là mục tiêu của tất cả những nỗ lực của hắn - hẳn là hắn lúng túng. Có người có thể nói họ sống vì gia đình, người khác, "để vui chơi", lại có người, để làm tiền, nhưng trên thực tế chả ai biết mình sống để làm gì; họ không có mục đích, ngoại trừ cái ao ước tránh sự bất an và cô độc.

Thật vậy, chức vụ giáo hội ngày nay cao hơn bất cứ lúc nào trước đây, sách về tôn giáo trở thành những sách bán chạy nhất, và nhiều người nói về Thượng Đế hơn bất cứ lúc nào trước đây. Thế nhưng cái thứ biểu lộ tôn giáo này chỉ che đậy một thái độ phi tôn giáo và duy vật sâu xa, và phải hiểu nó là một phản ứng ý thức hệ - gây ra bởi sự bất an và chủ nghĩa thủ cựu - lại cái xu hướng của thế kỷ mười chín, mà Nietzsche biểu thị bằng câu danh tiếng tiếng của ông "Thượng đế đã chết". Như một thái độ tôn giáo chân chính, nó không có thực chất.

Sự lìa bỏ các ý niệm hữu thần vào thế kỷ mười chín thì -

nhìn từ một khía cạnh - không phải là thành tích nhỏ. Con người phóng mình vào khách thể tính. Trái đất không còn là trung tâm vũ trụ; con người mất đi cái vai trò chính của cái tạo vật được Thượng Đế dành cho thống trị tất cả các tạo vật khác. Nghiên cứu những động năng ẩn khuất của con người với một khách quan tính mới, Freud nhận thức ra rằng cái đức tin nơi một Thượng Đế toàn năng toàn tri, bắt nguồn nơi sự bất lực của kiếp nhân sinh và trong cái nỗ lực của con người để đương đầu với sự bất lực của mình bằng đức tin vào một đấng cha mẹ cứu giúp tượng trưng bởi Thượng Đế trên trời. Ông thấy rằng chỉ con người mới tự cứu được mình; giáo lý của những vị thầy vĩ đại, sự giúp đỡ từ ái của cha mẹ, bạn bè, và những người thân yêu có thể giúp hắn - nhưng chỉ giúp được hắn dám chấp nhận sự thách thức của cuộc hiện sinh và phản ứng lại nó bằng tất cả sức mạnh và tấm lòng mình.

Con người từ bỏ cái ảo ảnh về một đấng cha Thượng Đế như một bậc cứu giúp từ ái - nhưng hắn cũng từ bỏ luôn cả những mục tiêu chân chính của tất cả các tôn giáo nhân bản: vượt qua những giới hạn của một cái ngã tự cao, thành tựu tình thương, khách quan tính, và khiêm tốn và tôn kính đời sống để cho mục tiêu của đời sống là chính việc sống, và con người trở thành cái mà hắn tiềm tàng. Đó là những mục tiêu của các tôn giáo lớn Tây phương, cũng như là những mục tiêu của các tôn giáo lớn Đông phương. Tuy nhiên, Đông phương không mang nặng cái khái niệm một đấng cha-cứu thế siêu việt trong ấy các tôn giáo nhất thần biểu lộ những hoài mong của họ. Lão giáo và Phật giáo có một lý tính và thực tại tính cao hơn các tôn giáo Tây phương. Họ thấy được con người một cách hiện thực và

khách quan, không có ai ngoài những bậc "giác ngộ" để chỉ đạo hắn, và có khả năng để được chỉ đạo bởi vì mỗi người có trong mình cái khả năng để thức tỉnh và giác ngộ. Đó đích là lý do tại sao mà tư tưởng tôn giáo Đông phương, Lão giáo và Phật giáo - và sự phối hợp của chúng trong Thiền Tông - nắm giữ tầm quan trọng như vậy đối với Tây phương ngày nay. Thiền giúp con người tìm ra giải đáp cho câu hỏi về hiện hữu mình, một câu đáp mà thiết yếu là cùng câu đáp đưa ra bởi truyền thống Do Thái-Kitô, thế nhưng nó không nghịch lại cái lý tính, thực tại tính, và độc lập tính là những thành tích quí báu của con người hiện đại. Một cách nghịch lý, tư tưởng duy lý Tây phương hơn là chính tư tưởng tôn giáo Tây phương.

II

CÁC GIÁ TRỊ VÀ MỤC TIÊU TRONG NHỮNG KHÁI NIỆM PHÂN TÂM HỌC CỦA FREUD

Phân tâm học là một biểu thị đặc trưng cuộc khủng hoảng tâm linh của người Tây phương, và là một nỗ lực tìm một giải đáp. Điều này thật là rõ rệt trong những phát triển gần đây hơn của phân tâm học, trong pháp phân tích "nhân bản" hay "hiện sinh". Nhưng trước khi bàn về cái quan niệm "nhân bản" của chính tôi, tôi muốn chứng minh rằng, trái hẳn với sự khẳng định của đa số hệ thống của Freud vượt qua khái niệm về "bệnh" và "chữa" và quan tâm đến sự "giải

thoát" của con người, hơn là chỉ đến một liệu pháp cho các bệnh nhiễu tâm. Nhìn một cách hời hợt, Freud là vị sáng tạo ra một liệu pháp mới cho bệnh nhiễu tâm, và đó là chủ đề mà ông dành mối lưu tâm chính và tất cả những nỗ lực của đời mình vào. Tuy nhiên, nếu ta nhìn sát hơn, ta thấy rằng sau cái khái niệm về một liệu pháp y học để chữa nhiễu tâm là một mối lưu tâm khác hẳn, ít khi được Freud bộc lộ, và có lẽ chính ông cũng ít ý thức được. Cái khái niệm ẩn khuất hay chỉ ám tàng này không thiết yếu đối trị với cách chữa trị bệnh tinh thần, mà với một cái gì vượt qua khái niệm bệnh và chữa. Cái gì ấy là gì? Bản chất của "phong trào phân tâm học" mà ông sáng lập là gì? Thị kiến của Freud về tương lai con người như thế nào? Giáo điều mà trên đó phong trào của ông thiết lập là gì?

Freud trả lời câu hỏi này có lẽ rõ ràng nhất trong câu: "Ở đâu có Di Ngã (*Id*) - ở đó sẽ có Bản Ngã (*Ego*). Mục tiêu của ông là lấy lý trí chế ngự những dục vọng phi lý và vô thức; giải thoát con người khỏi quyền năng của vô thức, bằng những khả năng của con người. Con người phải nhận thức được những nguồn lực vô thức trong hắn, ngõ hầu chế ngự và kiểm soát chúng. Mục tiêu của Freud là kiến thức triệt để về chân lý, và đó là kiến thức về thực tại; kiến thức này đối với ông là ánh sáng chỉ đạo duy nhất mà con người có được trên thế gian này. Những mục tiêu này là những mục tiêu truyền thống của duy lý luận, của triết lý Ánh Sáng, và của đức lý Thanh giáo. Nhưng trong khi tôn giáo và triết học đã đề ra những mục tiêu về tự chủ này bằng một cách ta có thể gọi là *không tưởng*, Freud là - hay tự tin mình là - người đầu tiên đặt những mục tiêu này trên một nền tảng *khoa học* (bằng sự thăm dò vô thức) và do đó chỉ cách

thực hiện chúng. Trong khi Freud là - tượng trưng tột điểm của duy lý luận Tây phương, chính thiên tài của ông đã đồng thời vượt qua những phương diện nguỵ duy lý và lạc quan sơ thiển của duy lý luận, và tạo ra một tổng hợp với chủ nghĩa lãng mạn, chính cái phong trào mà suốt thế kỷ mười chín đã chống đối duy lý luận bởi chính mối quan tâm và sự tôn kính của nó đối với cái mặt phi lý, tình cảm của con người[3].

Đối với sự chữa trị cá nhân, Freud cũng ưu tâm đến một mục tiêu triết lý và đức lý hơn là người ta thường nghĩ thế. Trong *Những Giảng Thuyết Nhập Môn*, ông nói về nỗ lực của một số pháp môn thần bí muốn đem lại một chuyển hóa căn bản trong cá nhân. "Chúng ta phải công nhận", ông tiếp, "rằng những nỗ lực trị liệu của phân tâm học đã chọn cùng một quan điểm nhận thức. Chủ ý của nó là củng cố Bản Ngã (*Ego*) khiến nó độc lập khỏi Siêu-Ngã (*Super-Ego*) hơn, mở rộng tầm quan sát của nó, để nó có thể thích ứng cho chính nó những thành phần mới của Di-Ngã (*Id*). Ở đâu có Di-Ngã ở đó sẽ có Bản Ngã. Đó là một tác vụ văn hóa như sự cải tạo của Zuyder Zeen. Trong cùng một tâm trạng ông nói về liệu pháp phân tâm học cốt ở chỗ "giải thoát con người khỏi những triệu chứng suy nhược thần kinh, dồn nén và những bất thường của tính tình"[4]. Ông cũng nhìn thấy cả vai trò của nhà phân tâm dưới một ánh sánh sáng vượt qua vai trò của y sĩ "chữa" bệnh nhân. Nhà phân tâm, ông nói, "trong một ý nghĩa nào đó phải ở một vị thế cao hơn, nếu ông muốn trở thành một *khuôn mẫu* cho bệnh nhân trong những trạng huống phân tích nào đó, và trong những trường hợp khác muốn đóng vai trò *người thầy* của bệnh nhân"[5]. Cuối cùng, Freud viết, "chúng ta không được quên rằng mối tương hệ giữa nhà phân tâm và bệnh nhân được đưa ra trên một tình

yêu chân lý, nghĩa là, trên sự thừa nhận thực tại, rằng nó ngăn ngừa bất cứ một thứ giả dối hay bịp bợm nào"[6].

Có những yếu tố khác trong quan niệm phân tâm học của Freud vượt qua cái khái niệm thường tình về bệnh và chữa. Những ai quen thuộc với tư tưởng Đông phương và nhất là với Thiền, hẳn nhận ra rằng những yếu tố mà tôi sẽ đề cập không phải là không liên hệ với những quan niệm và tư tưởng của tâm thức Đông phương. Cái nguyên tắc phải đề cập đến trước tiên ở đây là quan niệm của Freud *rằng kiến thức đưa đến chuyển hóa*, rằng lý thuyết và thực hành không được cách biệt, rằng ngay chính trong việc tự tri, người ta tự *chuyển hóa*. Cũng chả cần phải nhấn mạnh rằng ý niệm này mới dị biệt biết mấy với những quan niệm của tâm lý học khoa học ở thời Freud hay ở thời chúng ta, ở đó kiến thức tự bản tính vẫn là kiến thức lý thuyết, và không có một tác năng chuyển hóa nơi người biết.

Lại trên một phương diện khác nữa phương pháp của Freud có một mối liên hệ mật thiết với tư tưởng Đông phương, và nhất là với Thiền. Freud không đồng ý việc đánh giá quá cao hệ thống tư tưởng hữu thức của ta, điểm quá đặc trưng của người Tây phương hiện đại. Trái lại, ông tin rằng tư tưởng hữu thức của ta chỉ là một thành phần nhỏ của toàn thể tiến trình tâm thần diễn tiến trong ta, và thật ra, một thành phần vô ý nghĩa so với cái năng lực dễ sợ của những nguồn lực trong ta vốn tối tăm, phi lý và đồng thời vô thức. Freud, trong nỗi ao ước muốn thấy được chân tính của con người, muốn phá thấu cái hệ thống tư tưởng hữu thức, bằng phương pháp *liên tưởng tự do* của ông. Liên tưởng tự do nghĩa là vượt qua tư tưởng luận lý, hữu thức, và qui ước. Nó nhắm đưa vào một căn nguồn mới của cá tính ta, nghĩa là, cái vô

thức. Người ta có thể phê bình bất cứ gì về *nội dung* cái vô thức của Freud, sự việc vẫn cứ là bằng cách nhấn mạnh vào liên tưởng tự do như là chống lại tư tưởng luận lý, ông vượt qua trong một điểm thiết yếu cái lối suy tưởng qui ước duy lý của thế giới Tây phương, và vận chuyển theo một chiều hướng đã được phát triển xa hơn và triệt để hơn trong tư tưởng của Đông phương.

Có một điểm xa hơn nữa mà Freud dị biệt tận gốc với thái độ Tây phương hiện đại. Ở đây tôi ám chỉ đến sự kiện rằng ông sẵn sàng phân tích một người trong một, hai, ba, bốn, năm hay nhiều năm hơn nữa cũng được. Thật ra, tiến trình này từng là lý do khiến Freud bị chỉ trích rất nhiều. Chẳng cần phải nói, người ta phải cố làm cho việc phân tích hết sức có hiệu quả, nhưng điểm tôi muốn nhấn mạnh ở đây là Freud đã có can đảm nói rằng người ta có thể một cách đầy ý nghĩa sống hàng năm với một người, chỉ để giúp cho người ấy tự hiểu mình. Từ một quan điểm ích lợi, từ một quan điểm đắc thất, việc này không có ý nghĩa gì lắm. Người ta hẳn nói rằng cái thời gian mất đi trong một cuộc phân tích kéo dài như vậy không bõ công nếu người ta xét đến *hiệu quả xã hội* của một sự thay đổi trong một người. Phương pháp của Freud chỉ có ý nghĩa nếu người ta vượt qua quan niệm hiện đại về "giá trị" về mối tương hệ chính đáng giữa phương tiện và cứu cánh, về, có thể nói bản kết toán; nếu ta có cái thái độ rằng một con người không tương xứng với *cái gì* cả, rằng sự giải thoát, sự an toàn, sự giác ngộ của hắn, hay dùng bất cứ chữ nào ta thích, tự nó là một vấn đề "ưu tâm cứu cánh", thì không thể nào định được phải cần bao nhiêu thời gian và tiền tài cho mục tiêu này. Có được cái tầm mắt và can đảm để nghĩ ra một phương pháp gồm sự ưu

tâm rộng rãi đến một con người là một biểu hiện của một thái độ vượt qua tư tưởng qui ước Tây phương trên một phương diện quan trọng.

Những nhận định trên không nhằm ngụ ý rằng Freud, trong các chủ ý hữu thức của ông, gần gũi với tư tưởng Đông phương hay đặc biệt với tư tưởng Thiền. Nhiều yếu tố mà tôi đề cập trước đây thì có tính cách ám tàng hơn là hiển nhiên, và vô thức hơn là hữu thức, theo ý Freud. Freud quá là một đứa con của văn minh Tây phương, và nhất là của tư tưởng thế-kỷ-mười-tám và mười-chín, nên khó mà gần gũi được với tư tưởng Đông phương như tư tưởng Thiền, dù cho ông từng quen thuộc với nó đi nữa. Hình ảnh của Freud về con người trong những đường nét chính là cái hình ảnh mà những kinh tế gia và triết gia của thế kỷ mười tám và mười chín đã khai triển. Họ thấy con người mà bản chất là cạnh tranh, đơn đọc, và chỉ liên hệ với kẻ khác vì cần trao đổi sự thỏa mãn những nhu cầu kinh tế và bản năng. Theo Freud, con người là một cái máy, điều khiển bởi libido, và điều hành bởi cái nguyên tắc giữ libido khích động tới một mức tối thiểu. Ông thấy con người vốn tự tôn, và chỉ liên hệ với kẻ khác vì thỏa mãn những dục vọng bản năng. Đối với Freud, khoái lạc là giảm bớt căng thẳng, chứ không phải là kinh nghiệm niềm vui. Ông thấy con người bị chia chẻ giữa trí năng và tình cảm của hắn; con người không phải là toàn thể con người, mà là cái ngã-trí năng của các triết gia Ánh Sáng. Tình huynh đệ là một đòi hỏi phi lý, trái với thực tại; kinh nghiệm thần bí là một sự thoái hóa về sự ngã ái ấu trĩ.

Những gì tôi đã cố chỉ tỏ là bất chấp những mâu thuẫn rõ rệt này với Thiền, dẫu thế trong hệ thống của Freud vẫn có những yếu tố vượt qua các khái niệm về bệnh và chữa, và

những khái niệm truyền thống duy lý về ý thức, những yếu tố đưa đến một sự phát triển phân tâm học xa rộng hơn có một tương quan trực tiếp và tích cực hơn với tư tưởng Thiền.

Tuy nhiên, trước khi chúng ta bàn luận về mối tương quan giữa phân tâm học "nhân bản" và Thiền, tôi muốn chỉ ra một sự thay đổi thật là căn bản để hiểu sự phát triển xa rộng hơn của phân tâm học: sự thay đổi các loại bệnh nhân đến để được phân tích, và những vấn đề họ bầy tỏ.

Vào đầu thế kỷ này những người đến với nhà tâm bệnh học chủ yếu là những người có triệu chứng. Họ có một cánh tay tê liệt, hay một triệu chứng ám ảnh như một sự bó buộc phải rửa ráy, hay họ bị những tư tưởng ám ảnh mà họ không thoát khỏi được. Nói cách khác họ bệnh theo cái nghĩa mà chữ "bệnh" được dùng trong y học; một cái gì cản trở họ sinh hoạt hợp với xã hội như kẻ gọi mà ta là bình thường. Nếu đó là những gì mà họ bị, quan niệm về chữa của họ tương đương với quan niệm về bệnh. Họ muốn thoát khỏi những triệu chứng, và quan niệm "mạnh" của họ là - không bị ốm. Họ muốn mạnh như con người bình thường hay, như ta cũng có thể nói, họ không muốn bị khổ sở và phiền não hơn con người trung bình trong xã hội chúng ta.

Những người này vẫn đến với nhà phân tâm để tìm giúp đỡ, và đối với họ phân tâm học vẫn là một liệu pháp nhằm trừ bỏ những triệu chứng của họ, và giúp họ có thể sinh hoạt hợp với xã hội. Nhưng trong khi họ từng là đa số thân chủ của một nhà phân tâm, hiện nay họ là thiểu số, có lẽ không phải rằng số lượng tuyệt đối của họ ngày nay ít hơn thời đó, nhưng bởi vì số lượng những người như họ tương đối nhỏ hơn so với nhiều những "bệnh nhân" mới sinh hoạt hợp với xã hội, những người không bệnh theo

nghĩa thường tình, mà là những người bị "bệnh thế kỷ", sự phiền não, cái tê liệt nội tâm mà tôi đã bàn ở trên. Những "bệnh nhân" mới này đến với nhà phân tâm học mà không biết mình thực sự bị bệnh gì. Họ than phiền vì bị chán nản, bị mất ngủ, không được hạnh phúc hôn nhân, không thích thú công việc, và đủ thứ phiền não tương tự khác. Họ thường tin rằng triệu chứng đặc biệt này hay triệu chứng đặc biệt nọ là vấn đề của họ và nếu họ có thể thoát khỏi được mối phiền não đặc biệt này là họ sẽ an lành. Tuy nhiên, thường thì những bệnh nhân này không thấy rằng vấn đề của họ không phải là vấn đề chán nản mất ngủ, hôn nhân, hay công việc của họ. Những lời than phiền này chỉ là cái hình thức hữu thức mà nền văn hóa của chúng ta cho phép họ bộc lộ một cái gì nằm dưới sâu hơn và thông thường đối với những hạng người tin một cách hữu thức rằng mình bị triệu chứng này hay triệu chứng nọ. Nỗi khổ sở thông thường là sự ly cách khỏi chính mình, khỏi đồng loại, và khỏi thiên nhiên; sự nhận thức được rằng đời sống vuột khỏi tay mình như cát, và mình sẽ chết mà chưa được sống; rằng mình sống sung túc thế mà không có niềm vui.

Phân tâm học có thể giúp được gì cho những người bị "bệnh thế kỷ?" Sự giúp đỡ này thì - và phải - dị biệt với sự "chữa" mà cốt ở trừ bỏ những triệu chứng, cho những người không sinh hoạt hợp với xã hội được. Đối với những người bị vong thân, chữa không cốt ở chỗ *vắng mặt bệnh*, mà ở *sự hiện diện của chính-hữu*.

Tuy nhiên, nếu chúng ta phải định nghĩa chính hữu, chúng ta gặp phải những khó khăn đáng kể. Nếu chúng ta ở trong vòng hệ thống của Freud, hẳn phải định nghĩa chính hữu theo lý thuyết libido, như là cái khả năng tác động sinh

dục viên mãn, hay, từ một khía cạnh khác, như là sự nhận thức được cái trạng huống Oedipe, những định nghĩa mà, theo ý tôi, chỉ tiếp tuyến với vấn đề nhân sinh thực sự và sự thực hiện được chính-hữu bởi toàn thể con người. Bất cứ một nỗ lực nào để đưa ra một câu đáp tạm thời cho vấn đề chính hữu cũng phải vượt qua tầm tư tưởng của Freud và đưa đến một cuộc bàn luận, không trọn vẹn, như nó phải thế, về quan niệm nhân sinh căn bản, làm nền tảng cho phân tâm học nhân bản. Chỉ cách đó chúng ta mới đặt được nền tảng cho sự so sánh giữa phân tâm học và tư tưởng Thiền.

III

BẢN CHẤT CỦA CHÍNH-HỮU- TIẾN HÓA TÂM THẦN CỦA CON NGƯỜI

Bước đầu tiên đến một định nghĩa về chính-hữu có thể phát biểu như thế này: *chính-hữu là hiện hữu phù hợp với bản tính con người*. Nếu chúng ta vượt qua phát ngôn trịnh trọng này thì câu hỏi sẽ khởi lên: Thế nào *là* hiện hữu, phù hợp với những điều kiện nhân sinh? Những điều kiện này là gì?

Hiện sinh con người đề ra một câu hỏi. Con người bị ném vào thế giới này ngoài ý muốn; và bị lấy đi khỏi nó cũng ngoài ý muốn. Trái với thú vật, trong bản năng chúng, có một bộ máy "bẩm sinh" thích nghi với hoàn cảnh, sống hoàn

toàn trong thiên nhiên, con người thiếu cái bộ máy bản năng này. *Hắn phải sống* đời mình, hắn *không bị sống* bởi nó. Hắn ở trong thiên nhiên, thế nhưng hắn vượt qua thiên nhiên, hắn nhận thức được chính mình, và sự tự thức như một thực thể cách biệt này khiến hắn cảm thấy cô đơn, lạc lõng, bất lực khôn xiết. Chính cái sự kiện được sinh ra cũng đề ra một vấn đề. Vào giây phút sinh ra, cuộc đời hỏi con người một câu hỏi, và hắn phải trả lời câu hỏi này. Hắn phải trả lời nó vào mọi khoảnh khắc; không phải tâm hắn, không phải thân hắn, mà *hắn*, cái con người suy tưởng và mộng mị, ngủ và ăn và khóc và cười - *cả con người* - phải trả lời câu hỏi ấy. Câu hỏi mà cuộc đời đề ra này là gì? Câu hỏi là: Làm cách nào chúng ta vượt qua được sự đau khổ, sự tù túng, nỗi tủi nhục mà cái kinh nghiệm về sự cách biệt tạo ra; làm cách nào chúng ta tìm thấy sự hòa hợp trong chính mình, với đồng loại, với thiên nhiên? Con người phải trả lời câu hỏi này bằng một cách nào đó; và dù có điên loạn đi nữa ta cũng đưa ra được một câu trả lời bằng cách đánh bật thực tại ra khỏi chính ta, sống trọn vẹn trong lớp vỏ của chính mình, và như thế vượt qua nỗi sợ hãi bị cách biệt.

Câu hỏi lúc nào cũng như vậy. Tuy nhiên, *có nhiều câu trả lời*, hay căn bản, chỉ có hai câu trả lời. Một là vượt qua cách biệt và tìm thấy hòa hợp bằng cách *lui về* trạng thái hòa hợp hiện hữu trước khi nhận thức khởi dậy, nghĩa là trước khi con người sinh ra. Câu trả lời nữa là *ra đời trọn vẹn*, phát triển nhận thức, lý tính, khả năng yêu thương của mình đến một điểm mà mình vượt qua được sự vướng kẹt qui kỷ của chính mình, và đạt đến một hài hòa mới, đến một sự hợp nhất mới với thế giới.

Khi nói về sinh chúng ta thường ám chỉ cái tác động

sinh lý xẩy ra cho một đứa trẻ khoảng chín tháng sau thai nghén. Những ý nghĩa của sự sinh này được quá đề cao trên nhiều phương diện. Trên những phương diện quan trọng trong đời sống của một hài nhi một tuần sau khi ra đời giống sự sống nội-tử cung hơn sự sống của một người nam hay nữ trưởng thành. Tuy nhiên, có một phương diện độc nhất của sinh: cuống rốn bị cắt lìa, và hài nhi bắt đầu hoạt động đầu tiên: thở. Mọi sự cắt đứt các mối ràng buộc nguyên sơ, từ đó trở đi, chỉ có thể có được đến cái mức độ mà sau sự cắt đứt này có hoạt động thực sự.

Sinh không phải là một tác động; nó là một tiến trình. Mục tiêu của đời sống là ra đời trọn vẹn, mặc dù bi kịch của nó là hầu hết chúng ta chết trước khi chúng ta ra đời trọn vẹn. Sống là ra đời từng giây từng phút. Chết xẩy ra khi sinh dừng lại. Trên phương diện sinh lý, hệ thống tế bào của chúng ta ở trong một tiến trình sinh liên tục; tuy nhiên, trên phương diện tâm lý hầu hết chúng ta thôi sinh ra ở một điểm nào đó. Có người hoàn toàn chết-ngay-khi-sinh-ra; họ tiếp tục sống trên phương diện sinh lý trong khi trên phương diện tinh thần nỗi khát khao của họ là trở về lòng mẹ, về đất, bóng tối, sự chết; họ điên loạn, hay gần như vậy. Nhiều người khác tiến xa hơn trên con đường sống. Thế nhưng có thể nói, họ không cắt lìa hoàn toàn được cuống rốn; trên mặt cộng sinh họ vẫn bám vào mẹ, cha, gia đình, chủng tộc, quốc gia, điều lệ, tiền tài, thần linh, v.v.; họ không bao giờ lộ diện trọn vẹn như chính mình và do đó họ không bao giờ trở nên được ra đời một cách trọn vẹn[7]. Cái nỗ lực thoái hóa để trả lời vấn đề hiện sinh có thể mang nhiều hình thức khác nhau; cái chung cho các hình thức ấy là chúng thiết yếu phải thất bại và đưa

đến đau khổ. Một khi con người đã bị dứt ra khỏi sự hợp nhất tiền nhân, cực lạc với thiên nhiên, hắn không bao giờ có thể trở về nơi mà từ ấy hắn đã đến; hai thiên thần với những lưỡi gươm nóng bỏng ngăn hắn trở về. Hắn chỉ có thể trong cái chết hay trong điên loạn - chứ không trong đời sống và lành mạnh.

Con người có thể nỗ lực tìm thấy sự hợp nhất thoái hóa này ở nhiều mức độ, đồng thời cũng là nhiều mức độ của bệnh lý học và phi lý tính. Hắn có thể bị ám bởi cái khát vọng trở về lòng mẹ, về địa mẫu, về cái chết. Nếu cái mục tiêu này có tính cách tiêu hao tất cả và không được kiểm soát kết quả là tự tử hay điên loạn. Một hình thức ít nguy hiểm hơn và bệnh lý hơn của một cuộc tìm sự hòa hợp thoái hóa là cái mục tiêu mãi bám vào lòng mẹ, hay tay mẹ, hay mệnh lệnh của cha. Những dị biệt giữa các mục tiêu khác nhau này đánh dấu sự dị biệt giữa nhiều loại cá tính. Kẻ ở mãi trong lòng mẹ là đứa hài nhi lệ thuộc đời đời, cảm thấy an toàn khi được yêu thương, chăm sóc, bảo vệ, và khâm phục, và đầy sự lo âu khôn xiết khi bị đe doạ phải cách biệt khỏi bà mẹ từ ái. Kẻ vẫn ràng buộc với mệnh lệnh của người cha có thể phát triển nhiều sáng kiến và hoạt động, nhưng luôn luôn dưới một điều kiện rằng phải có một thế quyền để ra lệnh, khen ngợi và trừng phạt. Một hình thức khác của chiều hướng thoái hóa nằm trong tính chất phá huỷ, trong mục tiêu vượt qua sự ly cách bằng cái dục vọng phá huỷ, tất cả mọi vật và tất cả mọi người. Người ta có thể tìm nó bằng cách ước muốn ăn hết và thôn tính tất cả mọi vật và tất cả mọi người, nghĩa là, bằng cách thể nghiệm thế giới và tất cả mọi cái trong ấy như thực phẩm, hoặc bằng cách hủy diệt tức khắc tất cả mọi cái ngoại trừ một cái-

chính mình. Lại một hình thức nỗ lực khác nữa để chữa mối đau khổ ly cách nằm ở chỗ bồi bổ Bản Ngã của mình, thành một "vật" tách biệt, vững chắc, không thể hủy hoại được. Lúc ấy người ta thể nghiệm mình như là sở hữu của chính mình, quyền năng, uy thế, trí thức của mình.

Sau khi hiện ra từ hợp nhất thoái hóa cá nhân dần dần vượt qua được ngã ái. Đối với đứa trẻ sinh ra nó không ý thức được ngay cả cái thực tại hiện hữu ngoài nó theo ý nghĩa tri giác- cảm quan; nó và đầu vú và vú mẹ vẫn là một; nó thấy mình trong một trạng thái trước khi bất cứ một sự phân biệt chủ thể- khách thể nào xảy ra. Sau một thời gian, cái khả năng phân biệt chủ thể- khách thể nẩy nở trong mọi đứa trẻ- nhưng chỉ theo cái ý nghĩa hiển nhiên của nhận thức sự dị biệt giữa ta và phi-ta. Nhưng theo ý nghĩa *tình cảm*, cần cái tình trạng chín chắn trọn vẹn mới vượt qua được thái độ ngã ái về toàn trí toàn năng, trừ phi người ta có đạt đến được giai đoạn này. Chúng ta thấy thái độ ngã ái này rõ rệt trong mối cư xử của trẻ con và những người suy nhược thần kinh, ngoại trừ với trẻ con thì thường là hữu thức, với những người suy nhược thần kinh thì vô thức. Đứa trẻ không chấp nhận thực tại như chính thực tại, mà như nó muốn thế. Nó sống trong những ước vọng, và cái nhìn của nó về thực tại là cái nó muốn phải như thế. Nếu ước vọng nó không thành tựu, nó đâm thịnh nộ, và tác dụng của cơn thịnh nộ nó là buộc thế giới (qua trung gian của cha mẹ) phải đáp ứng với ước vọng của nó. Trong sự phát triển bình thường của đứa trẻ, thái độ này dần dà biến thành thái độ chín chắn nhận thức được thực tại và chấp nhận nó, những luật lệ của nó, là do đó sự thiết yếu của nó. Ở người suy nhược thần kinh chúng ta thấy một cách bất dịch rằng hắn

không đạt đến điểm này, và không chịu từ bỏ lối giải thích thực tại kiểu ngã ái. Hắn khư khư rằng thực tại phải phù hợp với tư tưởng hắn, và khi hắn thấy nó không vậy, hắn phản ứng hoặc với cái xung lực bắt buộc thực tại phải phù hợp với các ước vọng của hắn (nghĩa là, làm cái bất khả) hay với một cảm giác bất lực vì hắn không hoàn thành được cái bất khả. Cái quan niệm tự do của người này là không hiểu hắn có nhận thức được nó hay không, một quan niệm về toàn năng ngã ái, trong khi quan niệm tự do của một người phát triển hoàn toàn là quan niệm công nhận thực tại và những luật lệ của nó và hoạt động trong vòng những luật lệ về thiết yếu tính bằng cách liên kết mình với thế giới sao cho có lợi bằng cách nắm thế giới bằng những quyền năng tư tưởng và tình cảm của chính mình.

Những mục tiêu khác nhau này và các đường lối để đạt đến chúng nguyên không phải là những hệ thống *tư tưởng* khác nhau. Chúng là những *lối hiện hữu* khác nhau, những câu đáp khác nhau của con người toàn thể cho những câu hỏi mà đời sống hỏi hắn. Chúng cũng là những câu trả lời từng được đưa ra trong các hệ thống tôn giáo khác nhau làm thành lịch sử tôn giáo. Từ thói ăn thịt người bán khai đến Thiền, loài người đã chỉ đưa ra vài câu đáp cho câu hỏi về hiện sinh, và mỗi con người trong cuộc đời của chính mình đưa ra một trong những câu trả lời này, mặc dù thường thì hắn không ý thức được câu đáp hắn đưa ra. Trong văn hóa Tây phương chúng ta hầu như tất cả mọi người *nghĩ* rằng hắn đưa ra câu đáp của Ki-tô giáo hay Hồi giáo, hay câu đáp của một vô thần luận sáng tỏ, thế nhưng nếu ta có thể rọi kính tinh thần của tất cả mọi người ta hắn thấy được rất nhiều những kẻ tán đồng thói ăn thịt người, rất nhiều sự thờ

phượng vật tổ, rất nhiều những kẻ thờ phượng nhiều loại thần tượng khác nhau, và một ít những người Ki-tô giáo, Do thái giáo, Phật giáo, Lão giáo. Tôn giáo là câu đáp trịnh trọng và tỉ mỉ cho hiện sinh con người, và vì nó có thể được chia xẻ, khi những ao ước thoái hóa trái ngược với ý thức và những chi phối của nền văn hóa hiện tại, lúc ấy cái "tôn giáo" bí mật, cá nhân là một chứng nhiễu tâm.

Để hiểu được người bệnh nhân riêng biệt - hay bất cứ một người nào - ta phải biết đến câu đáp của hắn cho vấn đề hiện sinh là thế nào, hay, nói cách khác, cái tôn giáo bí mật, riêng tư của hắn là gì, mà hắn đã giành hết nỗ lực và khát vọng vào đấy. Đa số những cái mà ta cho là "những vấn đề tâm lý" chỉ là những kết quả phụ của câu "trả lời" căn bản của hắn, và vì thế có phần vô ích cố đi "chữa" hắn trước khi hiểu được câu trả lời căn bản này - nghĩa là, cái tôn giáo bí mật riêng tư của hắn.

Bây giờ trở lại vấn đề chính-hữu, chúng ta sẽ định nghĩa nó như thế nào trong ánh sáng của những gì đã được nói trước đây ?

Chính hữu là trạng thái đã đạt đến sự phát triển viên mãn của lý tính: lý tính không trong ý nghĩa của một phán đoán tri thức không thôi, mà trong ý nghĩa của sự nắm giữ chân lý bằng cách "để sự vật là" (dùng thuật ngữ của Heidegger) như chúng là. Chính-hữu chỉ có thể có tới cái mức độ mà ta vượt qua được cái sự ngã ái của mình; tới cái mức độ mà người ta cởi mở, mẫn cảm, nhậy cảm, thức tỉnh, trống không (theo nghĩa của Thiền). Chính-hữu có nghĩa là liên hệ tình cảm trọn vẹn với con người và thiên nhiên, vượt qua cách biệt và vong thân, đạt đến kinh nghiệm hợp nhất với tất cả những gì hiện hữu - thế nhưng đồng thời

thể nghiệm *chính tôi* như cái thực thể cách biệt mà *tôi là*, như là cá nhân. Chính-hữu nghĩa là ra đời một cách trọn vẹn, trở nên cái mình tiềm tàng là; nó có nghĩa là có đầy đủ khả năng để vui hay để buồn hay, lại nói cách khác nữa, thức tỉnh khỏi tình trạng ngái ngủ mà người trung bình sống trong ấy, và thức tỉnh hoàn toàn. Nếu tất cả chỉ là thế, thì nó cũng có nghĩa là sáng tạo, tức là, phản ứng và đáp ứng chính tôi, với người khác, với tất cả mọi người cái hiện hữu - phản ứng và đáp ứng như con người thực sự, toàn diện mà tôi là với thực tại của mọi người và mọi vật như hắn hay nó là. Trong cái tác động đáp ứng chân thật này là lĩnh vực của sáng tạo tính, của sự thấy thế giới như chính nó và thể nghiệm nó như thế giới *của tôi*, cái thế giới được sáng tạo và chuyển hóa nhờ tôi nắm bắt nó một cách sáng tạo, để cho thế giới không còn là một thế giới xa lạ "ở đằng kia" và trở thành thế giới *của tôi*. Cuối cùng, chính-hữu có nghĩa là bỏ cái Bản ngã của mình, từ bỏ lòng tham, ngừng đeo đuổi sự duy trì và phóng đại Bản ngã, là và thể nghiệm cái ngã của mình trong cái tác động, là chứ không phải có, duy trì, tham muốn, sử dụng.

Trong những nhận xét trên, tôi đã cố chỉ thị sự phát triển song song trong cá nhân và trong lịch sử tôn giáo. Vì sự kiện rằng bài này nói về mối tương hệ trong phân tâm học với Thiền tôi thấy cần phải giải thích thêm ít ra vài phương diện tâm lý của sự phát triển tôn giáo.

Tôi đã nói rằng con người bị hỏi một câu hỏi bởi chính sự hiện hữu của mình, và đây là một câu hỏi khởi lên bởi sự mâu thuẫn trong chính hắn- rằng ở trong thiên nhiên và đồng thời vượt qua thiên nhiên bởi cái sự kiện rằng hắn là đời sống tự ý thức mình. Bất cứ người nào lắng nghe câu

hỏi đề ra cho hắn này, và coi việc trả lời câu hỏi này là "mối ưu tâm tối hậu", và trả lời nó như một con người toàn diện chứ không chỉ bằng tư tưởng, là một con người "mộ đạo" và tất cả những hệ thống cố đưa ra, giảng dạy, hay truyền những câu trả lời như vậy là "những tôn giáo". Trái lại bất cứ người nào - và bất cứ nền văn hóa nào - giả điếc trước câu hỏi hiện sinh này là phi tôn giáo. Không thể viện được ví dụ nào hay hơn để chỉ những người giả điếc trước cái câu hỏi đề ra bởi cuộc hiện sinh cho bằng chính chúng ta, sống ở thế kỷ hai mươi. Chúng ta cố tránh câu hỏi này bằng cách quan tâm đến tài sản, uy danh, quyền lực, sản vật, trò vui, và sau hết, bằng cách cố quên rằng chúng ta - rằng tôi - hiện hữu. Bất chấp là hắn thường *nghĩ* đến Thượng Đế hay đi nhà thờ, hay hắn tin vào những tư tưởng tôn giáo cách mấy đi nữa, nếu hắn, con người toàn diện, điếc trước câu hỏi hiện sinh, nếu hắn không có một câu trả lời cho nó, hắn dậm chân tại chỗ, và hắn sống và chết như một trong hàng triệu vật mà hắn sản xuất. Hắn *nghĩ* đến Thượng Đế, thay vì thể nghiệm mình *là* Thượng Đế.

Nhưng nghĩ về các tôn giáo như thể chúng có, một cách thiết yếu, một cái gì chung ngoài việc lo đưa ra một câu trả lời cho câu hỏi hiện sinh thì thật là giả dối. Xét về *nội dung* của tôn giáo, không có sự đồng nhất nào cả: trái lại có hai câu đáp đối nghịch căn bản, mà tôi đã đề cập ở trên về phần cá nhân: một câu đáp là trở về với cuộc sống tiền nhân, tiền ý thức, loại bỏ lý tính, trở thành một con thú, và do đó trở thành một với thiên nhiên lần nữa. Nỗi ao ước này bộc lộ bằng nhiều hình thức. Ở mỗi cực là những hiện tượng như ta thấy trong những hội kín Đức của những "kẻ cuồng sát" (nghĩa đen: "bearsthirts") những kẻ đồng hóa mình với một

con gấu, trong ấy một thanh niên, trong khi được truyền thụ phải "biến thể nhân tính mình bằng cơn thịnh nộ hiếu chiến và gây khiếp đảm, đồng hóa hắn với con mãnh thú cuồng bạo"[8]. (Rằng cái xu hướng trở về tình trạng hợp nhất tiền nhân với thiên nhiên không hề chỉ hạn chế cho những xã hội bán khai thì thật là rõ rệt nếu chúng ta dặt liên hệ giữa "bearshirts" và "những brown shirts" của Hitler. Trong khi phần lớn những kẻ theo Đảng Quốc Gia Xã Hội chỉ gồm những chính trị gia, địa chủ, quý tộc, tướng tá, thương gia, và công chức thế tục, cơ hội, độc ác, xôi thịt, cái tâm điểm, tượng trưng bởi tam hùng Hitler, Himmler và Goebbels, bản chất không khác gì với những "bearshirts" bán khai thúc đẩy bởi một cơn thịnh nộ "linh thiêng" và lấy cái mục tiêu hủy diệt thị kiến tôn giáo của họ làm sự thành tựu tối hậu. Những "bearshirts" của thế kỷ hai mươi này phục hồi cái truyền kỳ sát nhân nghi thức , trên thực tế đối với người Do Thái, khi làm thế, phóng rọi một trong những dục vọng thâm sâu nhất của họ: sát nhân nghi thức. Họ phạm sát nhân nghi thức trước tiên với người Do Thái, rồi với những dân ngoại quốc, rồi với chính người Đức, và sau rốt họ giết chính vợ con và chính mình trong cái lễ thức hủy diệt trọn vẹn cuối cùng.) Có nhiều hình thức tôn giáo khác ít xưa hơn nỗ lực hợp nhất tiền nhân với thiên nhiên. Ta thấy những hình thức tôn giáo này trong các sự thờ cúng mà bộ lạc được đồng hóa với con thú vật tổ, trong các hệ thống tôn giáo lo thờ cúng cây cối, hồ ao, hang động, v.v.., trong các sự thờ phụng cuồng ẩm phóng dục mà mục tiêu là trừ khử ý thức, lý tính, và lương tâm. Trong tất cả những tôn giáo này, cái linh thánh là thuộc về cái thị kiến rằng con người biến thể thành một thành phần tiền nhân của thiên nhiên; "con

người thiêng liêng" (chả hạn, thầy phù thủy) là kẻ đã đi xa nhất trong việc thành tựu mục đích của mình.

Cực kia của tôn giáo tượng trưng bởi tất cả những tôn giáo kiếm cách trả lời câu hỏi về nhân sinh bằng cách trồi lên hoàn toàn khỏi cuộc sống tiền nhân, bằng cách phát triển đặc biệt tiềm năng lý luận và yêu thương của con người và do đó bằng cách tìm ra một hài hòa mới giữa con người và thiên nhiên - và giữa con người và con người. Mặc dù ta có thể thấy những nỗ lực này nơi các cá nhân của những xã hội tương đối bán khai, lần phân chia vĩ đại cho toàn thể nhân loại hình như nằm trong thời kỳ khoảng 2000 trước T.C. và khởi đầu của kỷ nguyên chúng ta. Lão giáo và Phật giáo ở Viễn Đông, những cuộc cách mạng tôn giáo của Ikhnaton ở Ai Cập, tôn giáo của Zoroaster (Bái hỏa giáo) ở Ba Tư, tôn giáo của Moise ở Palestine, tôn giáo Quet zalcoatl ở Mễ Tây Cơ[9], tượng trưng cái khúc quanh hoàn toàn mà con người đã rẽ.

Người ta tìm sự hợp nhất trong tất cả những tôn giáo này - không phải sự hợp nhất thoái hóa tìm thấy bằng cách trở về trạng thái hài hòa thiên đường tiền - cá nhân, tiền- ý thức, mà là hợp nhất trên một mức độ mới: sự hợp nhất mà con người chỉ đạt đến được sau khi đã thể nghiệm sự cách biệt của mình sau khi hắn đã trải qua giai đoạn phân ly khỏi chính mình và khỏi thế gian, và đã ra đời trọn vẹn. Tiền đề của sự hợp nhất mới này là sự phát triển viên mãn lý tính của con người đưa đến một giai đoạn mà lý tính không còn ly cách con người với sự thấu hiểu lập tức trực giác về thực tại. Có nhiều biểu tượng cho cái mục đích mới trước mặt, chứ không phải dĩ vãng: Đạo, Niết Bàn, Giác Ngộ, Sự Thiện, Thượng Đế. Những dị biệt giữa các biểu

tượng này gây ra bởi những dị biệt xã hội và văn hóa trong các quốc gia khác nhau mà chúng khơi dậy từ đó. Trong truyền thống Tây phương cái biểu tượng được chọn để chỉ "mục tiêu", là biểu tượng của một hình ảnh thẩm quyền của một vị vua cao thượng nhất, hay vị tù trưởng cao thượng nhất. Nhưng ngay từ thời xưa như thời Cựu Ước, cái hình ảnh này biến đổi từ một nhà cai trị vũ đoán đến hình ảnh một nhà cai trị ràng buộc với con người bằng quy ước và bằng những hứa hẹn bao hàm trong ấy. Trong văn học tiên tri ta thấy cái mục đích như là cái mục đích của một mối hài hòa mới giữa con người và thiên nhiên trong thời kỳ Cứu Thế; trong Cơ Đốc Giáo, Thượng Đế tự thể hiện như là con người; trong triết lý của Maimonides, cũng như trong huyền học, những yếu tố nhân hình thế quyền hầu như bị trừ bỏ hoàn toàn, mặc dù trong những hình thức đại chúng của các tôn giáo Tây phương chúng vẫn tồn tại mà không có thay đổi gì lắm.

Điểm chung cho tư tưởng Do Thái- Cơ Đốc và Thiền là sự nhận thức rằng tôi phải từ bỏ đi cái "ý chí"(trong ý nghĩa là cái khát vọng muốn bắt buộc, điều khiển, bóp nghẹn cái thế giới bên ngoài và bên trong tôi) ngõ hầu để trở nên cởi mở, mẫn cảm, thức tỉnh sống động hoàn toàn. Trong thuật ngữ Thiền người ta thường gọi điều này là "làm mình thành trống không"- điều ấy không ngụ ý một cái gì tiêu cực, nhưng ngụ ý sự cởi mở để thu nhận. Trong thuật ngữ Ki-tô giáo người ta thường gọi điều này là "tự giết mình và chấp nhận ý muốn của Chúa." Hình như ít có dị biệt giữa kinh nghiệm Ki-tô giáo và kinh nghiệm Phật giáo nằm đằng sau hai biểu thức dị biệt này. Tuy nhiên, xét xử về sự giải thích và kinh nghiệm đại chúng, biểu thức này ngụ ý rằng thay vì tự quyết định, con người để quyền quyết định cho một

đấng cha toàn trí, toàn năng, coi giữ hắn và biết điều gì hay cho hắn. Thật rõ rệt rằng trong kinh nghiệm này con người không trở nên cởi mở và mẫn cảm, nhưng tuân lệnh và phục tùng. Người ta chỉ tuân theo đúng nhất được ý chí của Thượng Đế trong ý nghĩa sự từ bỏ chấp ngã nếu không có khái niệm Thượng Đế. Một cảnh nghịch lí, tôi thực sự tuân theo ý chí của Thượng Đế nếu tôi quên Thượng Đế. Khái niệm tính không của Thiền hàm ngụ ý nghĩa chân chính của sự từ bỏ ý chí mình, nhưng không có nỗi nguy hiểm bị thoái hóa vào khái niệm tôn thờ thần tượng về một đấng cha cứu giúp.

IV

BẢN CHẤT CỦA Ý THỨC, DỒN ÉP VÀ GIẢI-DỒN ÉP

Trong chương trước tôi đã cố trình bày đại cương những ý niệm về con người và về hiện sinh con người làm nền tảng cho những mục tiêu của phân tâm học nhân bản. Nhưng phân tâm học cũng chia sẻ những ý niệm phổ quát này với những quan niệm triết lý hay tôn giáo nhân bản khác. Bây giờ chúng ta phải bắt tay mô tả lối nhận thức đặc biệt mà qua đó phân tâm học cố thành tựu mục tiêu của mình.

Yếu tố đặc trưng nhất trong lối nhận thức phân tâm học là, hiển nhiên, cái nỗ lực *làm cái vô thức hữu thức* của nó- hay, nói theo ngôn ngữ của Freud, chuyển hóa Di Ngã (*Id*) thành Bản Ngã (*Ego*). Nhưng trong khi cái biểu thức này nghe giản dị và rõ rệt, kỳ tình nó không như vậy đâu. Lập

tức có những câu hỏi: Vô thức là gì? Ý thức là gì? Dồn ép là gì? Làm thế nào mà vô thức trở thành hữu thức? Và nếu điều ấy xẩy ra, nó có hiệu quả gì?

Trước tiên chúng ta phải xét rằng các chữ ý thức và vô thức được dùng với nhiều ý nghĩa khác nhau, trong một ý nghĩa, mà ta có thể nói là có tính cách tác năng, "ý thức" và "vô thức" ám chỉ một trạng thái chủ thể trong cá nhân. Nói rằng hắn ý thức được nội dung tâm thần này nọ có nghĩa là hắn *nhận thức* được những tình cảm, những dục vọng, những phán đoán, v.v. Vô thức, dùng theo cùng ý nghĩa, ám chỉ một tâm trạng mà trong ấy con người không nhận thức được những kinh nghiệm nội tâm của mình; nếu hắn hoàn toàn không nhận thức được tất cả những kinh nghiệm, kể cả những kinh nghiệm cảm quan; hắn quả giống như một con người vô thức. Nói rằng con người ý thức được những tình cảm nào đó, v.v., có nghĩa là *hắn ý thức* được xét về những nội dung này. Chúng ta phải nhớ rằng "vô thức" không ám chỉ sự khiếm diện của bất cứ một xung lực, một tình cảm, một dục vọng hay một sợ hãi nào, v. v.., mà chỉ ám chỉ sự không *nhận thức* được những xung lực này.

Khác hẳn với lối sử dụng ý thức và vô thức theo ý nghĩa tác dụng mà ta vừa mô tả là một lối sử dụng khác trong ấy ta ám chỉ những địa điểm nào đó trong con người và những nội dung nào đó quan hệ với những địa điểm này. Đây thường là trường hợp nếu những chữ "*cái ý thức*" và "*cái vô thức*" được sử dụng. ở đây "cái ý thức" là *một thành phần của cá tính*, với những nội dung đặc biệt, và "cái vô thức" là một thành phần khác của cá tính, với những nội dung đặc biệt khác. Theo quan điểm của Freud, vô thức cốt yếu là trung tâm của phi lý tính. Trong tư tưởng Jung, ý nghĩa hầu

như được lật ngược; vô thức cốt yếu là trung tâm của những căn nguồn thâm trầm nhất của trí tuệ, trong khi ý thức là thành phần trí năng của cá tính. Nhận định như thế về ý thức và vô thức, người ta tri giác vô thức như là cái hầm của một căn nhà, trong ấy người ta trữ tất cả mọi cái không có chỗ ở thượng tầng kiến trúc; cái hầm của Freud phần lớn chứa những thói xấu của con người; cái hầm của Jung phần lớn chứa trí tuệ của con người.

Như H.S.Sullivan từng nhấn mạnh, sự sử dụng "cái vô thức" theo ý nghĩa địa điểm thì không thích đáng, và hàm chứa một sự trình bày méo mó về các sự kiện tâm thần. Tôi có thể nói thêm rằng sự ưu đãi loại khái niệm thiết thực này hơn là loại khái niệm tác dụng tương ứng với cái xu hướng chung trong văn hóa Tây phương hiện đại tri giác theo sự vật chúng ta có, hơn nữa là tri giác theo là. Chúng ta có một vấn đề xao xuyến, chúng ta có chứng mất ngủ, chúng ta có một nỗi dồn ép, chúng ta có một nhà phân tâm, y như là chúng ta có một chiếc xe, một căn nhà, hay một đứa con. Trong cùng một ý hướng chúng ta cũng có một "vô thức". Thật không phải ngẫu nhiên rằng nhiều người dùng chữ "tiềm thức" (*subconscios*) thay vì chữ "vô thức" (*unconscious*). Họ làm thế hiển nhiên vì lý do rằng "tiềm thức" thích ứng với khái niệm vị trí hơn; tôi có thể nói "tôi không ý thức được (*unconscious*)" cái này cái nọ, nhưng tôi không thể nói "tôi có tiềm thức (*subconscious*)" về nó.

Lại có một lối sử dụng khác về "vô thức", đôi khi khiến ta rối loạn. Ý thức được đồng hóa với *trí năng phản lự* cái vô thức với kinh nghiệm không phản lự. Dĩ nhiên, người ta không thể phản đối lối sử dụng ý thức và vô thức này, miễn là ý nghĩa nó minh bạch và không lẫn lộn với hai ý nghĩa

kia. Tuy nhiên, lối sử dụng này hình như cũng không thích ứng; phản lự trí năng thì, dĩ nhiên, luôn luôn hữu thức, nhưng không phải tất cả những gì hữu thức là phản lự trí năng. Nếu tôi nhìn vào một người, tôi *ý thức* được con người, tôi ý thức được bất cứ gì xẩy ra trong tôi liên hệ với con người ấy, nhưng nếu khi nào tôi cách biệt mình khỏi hắn trong một khoảng cách chủ thể-khách thể thì cái ý thức này mới đồng nhất với phản lự trí năng. Điều ấy cũng đúng nếu tôi ý thức được hơi thở của mình, tôi không còn ý thức được hơi thở của mình nữa. Điều ấy cũng đúng cho tất cả những tác động liên kết tôi với thế giới. Sau tôi sẽ xin nói nhiều về điều này hơn.

Đã quyết định nói về vô thức và ý thức như là những trạng thái biết (*awareness*) và không biết (*unawareness*), một cách lần lượt, hơn là như "những thành phần" của cá tính và những nội dung đặc biệt, giờ đây chúng ta phải xét vấn đề cái gì ngăn chặn một kinh nghiệm đạt đến cái biết của ta - nghĩa là, trở thành hữu thức.

Nhưng trước khi chúng ta bắt đầu bàn luận vấn đề này, lại có một vấn đề khác mà chúng ta phải trả lời trước. Nếu chúng ta nói theo một quan điểm phân tâm học về ý thức và vô thức, chúng ta ngụ ý rằng ý thức có giá trị cao hơn vô thức. Tại sao chúng ta phải nỗ lực mở rộng phạm vi của ý thức, trừ phi nó là như vậy? Thế nhưng thật hiển nhiên rằng ý thức như chính nó không có giá trị đặc biệt; thật ra, hầu hết những gì người ta có trong tâm trí hữu thức của họ là tưởng tượng và vọng tưởng; sở dĩ như thế không hẳn vì có lẽ người ta không thể thấy được chân lý như vì tác dụng của xã hội. Đặc tính của hầu hết lịch sử nhân loại (ngoại trừ vài xã hội bán khai) là cái sự kiện rằng một thiểu số nhỏ đã thống

trị và bóc lột đa số đồng loại mình. Để làm như thế, cái thiểu số thường dùng bạo lực; nhưng bạo lực cũng không đủ. Rốt cuộc đa số phải tự nguyện chấp nhận người ta bóc lột mình - và họ chỉ có thể chấp nhận như thế nếu tâm trí họ đã được chất đầy thứ giả dối và tưởng tượng, biện minh và giải thích việc họ chấp nhận sự cai trị của thiểu số. Tuy nhiên, đây không phải là lý do duy nhất cho sự kiện rằng hầu hết những gì người ta biết về chính mình, về người khác, về xã hội, v. v., là tưởng tượng. Trong sự phát triển lịch sử mỗi xã hội bị vướng vào chính cái nhu cầu tồn tại của mình trong cái hình thức đặc biệt mà nó đã phát triển, và thường nó chỉ tồn tại được bằng cách bỏ lơ những mục tiêu nhân sinh rộng hơn mà tất cả mọi người đều có. Sự mâu thuẫn giữa cái mục tiêu xã hội và phổ quát cũng đưa đến sự sản xuất (trên một bình diện xã hội) đủ thứ tưởng tượng và ảo tưởng mà tác năng là chối bỏ và hợp lý hóa sự lưỡng phân giữa những mục tiêu của nhân loại và những mục tiêu của một xã hội sẵn có.

Vậy, chúng ta có thể nói rằng nội dung của ý thức phần lớn là tưởng tượng và vọng tưởng, và đúng là không tượng trưng cho thực tại. Ý thức như thế, thì chả có gì là đáng ao ước cả. Chỉ khi cái thực tại ẩn nặc (đó là cái vô thức) được khai mở, và do đó không còn ẩn nặc (nghĩa là, đã thành hữu thức) - ta mới thành tựu được một cái gì có giá trị. Chúng ta sẽ trở lại cuộc bàn luận này ở một điểm sau này. Ngay bây giờ tôi chỉ muốn nhấn mạnh rằng hầu hết những gì ở trong ý thức chúng ta là "ý thức giả mạo" và chủ yếu là xã hội đã chất đầy chúng ta với những ý niệm tưởng tượng và phi thực.

Nhưng cái ảnh hưởng của xã hội không phải chỉ để lọc những tưởng tượng vào ý thức chúng ta, mà còn ngăn chặn

không cho ta biết thực tại. Giải thích vấn đề này xảy ra rộng hơn đưa chúng ta ngay vào vấn đề chính rằng dồn ép và vô thức xảy ra như thế nào.

Con thú có một ý thức về những sự vật quanh nó mà, dùng từ ngữ của R.M. Bucke, ta có thể gọi là "ý thức giản dị". Cơ cấu óc não của con thú nên vượt qua cái ý thức giản dị này và là nền tảng của tự thức, biết chính mình như là chủ thể của kinh nghiệm mình. Nhưng có lẽ bởi vì cái phức tạp tính vĩ đại[10] của nó ý thức con người được tổ chức bằng nhiều cách khả dĩ khác nhau, và để nhận thức được bất cứ một kinh nghiệm nào, ta phải lý hội nó trong những phạm trù mà tư tưởng hữu thức được tổ chức trong ấy. Một số phạm trù, như là thời gian và không gian, có thể có tính cách phổ quát, và có thể là những phạm trù khác, như là luật nhân quả, có thể là một phạm trù hiệu lực cho nhiều chứ không phải cho tất cả, những hình thức tri giác hữu thức của con người. Những phạm trù khác còn ít phổ quát hơn và dị biệt từ nền văn hóa này đến nền văn hóa khác. Dù thế nào đi nữa, ta có thể nhận thức được kinh nghiệm dưới điều kiện rằng nó có thể được tri giác, liên hệ, và sắp đặt theo một hệ thống một khái niệm[11] và theo những phạm trù của nó. Hệ thống này tự nơi nó là một kết quả của tiến hóa xã hội. Tất cả mọi xã hội, bằng chính lối sống và bằng cách tương hệ, tình cảm, và tri giác phát triển một hệ thống phạm trù qui định những hình thức của nhận thức. Hệ thống này tác động, có thể nói, như một *máy lọc quy định theo xã hội;* kinh nghiệm không vào được ý thức trừ phi nó thâm nhập được máy lọc này.

Vậy thì vấn đề là phải hiểu một cách cụ thể hơn cái "máy lọc xã hội" này tác động thế nào, và làm sao mà nó lại

để cho những kinh nghiệm nào đó được lọc qua, trong khi những kinh nghiệm khác bị chặn không cho vào ý thức.

Trước tiên, chúng ta phải xét rằng nhiều kinh nghiệm không để cho ta tri giác một cách dễ dàng trong ý thức. Đau đớn có lẽ là cái kinh nghiệm vật lý mà dễ tri giác một cách hữu thức dễ dàng nhất; dục vọng tính năng, đói, v.v., cũng dễ tri giác được; rất hiển nhiên, ta dễ nhận thức được tất cả những cảm thức liên quan đến sự tồn tại của cá nhân hay đoàn thể. Nhưng khi nó là một kinh nghiệm tinh vi hay phức tạp hơn, như *thấy một nụ hồng ban mai, một giọt sương trên nó, trong khi bầu trời vẫn lành lạnh, mặt trời vươn lên, một con chim hót* - đây là một kinh nghiệm mà trong một số nền văn hóa khiến người ta dễ nhận thức được (chả hạn ở Nhật Bản), trong khi ở văn hóa Tây phương hiện đại người ta thường khó nhận thức được cũng cái kinh nghiệm này bởi vì nó không đủ "quan trọng" hay "trọng yếu" để ta lưu ý đến nó. Ta có nhận thức được những kinh nghiệm tình cảm tinh vi này không tùy thuộc ở các mức độ mà những kinh nghiệm ấy được tôi luyện trong một nền văn hóa sẵn có. Có nhiều kinh nghiệm tình cảm mà nền ngôn ngữ sẵn có không có lời để diễn tả, trong khi một ngôn ngữ sẵn có không có lời để tả, trong khi một ngôn ngữ khác có thể phong phú những lời lẽ để diễn tả những tình cảm này. Trong Anh ngữ, chả hạn, chúng ta có một tiếng "yêu" (love), bao quát những kinh nghiệm từ *thích* cho đến *đam mê dục tính* (ertic passion), *cái tình yêu huynh đệ* và *mẫu tử*. Trong một ngôn ngữ mà những kinh nghiệm tình cảm khác nhau không được diễn tả bằng những chữ khác nhau, thì hầu như người ta không thể nhận thức được những kinh nghiệm của mình và ngược lại. Nói đại khái, ta có thể nói

rằng mình hiếm nhận thức được một kinh nghiệm mà ngôn ngữ không có lời lẽ để diễn tả nó.

Nhưng đây chỉ là một phương diện của tác dụng tinh lọc của ngôn ngữ. Những ngôn ngữ khác biệt nhau không chỉ bởi sự kiện rằng chúng biến đổi trong sự biến thiên của những chữ chúng dùng để chỉ những kinh nghiệm tình cảm nào đó, nhưng bởi ngữ pháp, văn phạm, và căn-nghĩa của những chữ của chúng. Toàn thể ngôn ngữ bao hàm một thái độ sống, là một biểu thị cứng đọng sự thể nghiệm đời sống một cách nhất định nào đó[12].

Đây là một vài ví dụ. Có những ngôn ngữ mà hình động từ "trời mưa" chả hạn, được chia khác nhau tùy theo là tôi nói rằng trời mưa bởi vì tôi đã ở ngoài mưa và đã bị ướt, hay vì tôi đã thấy trời mưa trong một căn lều, hay vì có người đã bảo với tôi là trời mưa. Thật rõ ràng rằng sự nhấn mạnh vào ngôn ngữ về những *căn nguồn* khác nhau này của sự thể nghiệm một sự kiện (trong trường hợp này, là trời mưa) có một ảnh hưởng sâu xa đến cái *cách* mà người ta thể nghiệm những sự kiện. (Chả hạn, trong nền văn hóa hiện đại của chúng ta đề cao cái phương diện trí thức thuần túy của kiến thức, dù cho mình có biết một sự kiện từ kinh nghiệm trực tiếp hay gián tiếp, hay nghe người ta đồn thì cũng vậy thôi). Hay, trong tiếng Do Thái nguyên tắc chính của việc chia động từ là qui định xem một tác động có hoàn toàn (perfect) hay không hoàn toàn (imperfect), trong khi cái thời gian mà trong ấy nó xẩy ra - quá khứ, hiện tại, tương lai - chỉ được biểu thị một cách thứ yếu. Trong tiếng Latin cả hai nguyên tắc (thời gian và hoàn toàn) được dùng chung nhau, trong khi trong Anh ngữ chúng ta chính yếu hướng về cảm thức

thời gian. Lần nữa, dĩ nhiên là sự dị biệt trong việc chia động từ biểu thị một dị biệt trong sự thể nghiệm[13].

Ta lại thấy một ví dụ khác nữa trong việc sử dụng khác biệt các động từ và danh từ trong các ngôn ngữ khác nhau, hay giữa những dân khác nhau nói cùng một ngôn ngữ. Danh từ chỉ một "vật"; động từ chỉ một hành động, càng ngày càng nhiều người thích nghĩ theo luận điệu có *những vật*, thay vì là *là* hay *hành động*; do đó họ thích danh từ hơn động từ.

Ngôn ngữ bằng chữ, văn phạm, ngữ pháp của nó, bằng tất cả cái tinh thần ngưng đọng trong đó, qui định cách chúng ta kinh nghiệm, và những kinh nghiệm nào thâm nhập vào ý thức chúng ta.

Phương diện thứ nhì của máy lọc khiến chúng ta có thể nhận thức được là cái *luận lý* điều khiển sự suy tưởng của người ta trong một nền văn hóa nào đó. Y như hầu hết người ta cho rằng ngôn ngữ của họ là "tự nhiên" và những ngôn ngữ khác chỉ dùng những chữ khác để chỉ những sự vật, họ cũng cho rằng những qui luật qui định sự suy tưởng chính đáng, là những qui luật tự nhiên và phổ quát; rằng những gì phi lý trong một hệ thống văn hóa cũng phi lý trong bất cứ một hệ thống văn hóa nào khác, vì xung đột với luận lý "tự nhiên". Một ví dụ hay về vấn đề này là sự dị biệt giữa luận lý Aristotle và luận lý nghịch lý.

Luận lý Aristotle đặt căn bản trên luật đồng nhất phát biểu rằng A là A, luật mâu thuẫn (A không phải là phi-A), và luật bài trung (A không thể là A và phi). Aristotle tuyên bố: "Không thể nào cùng một sự vật vào cùng một lúc thuộc về và không thuộc về cùng một sự vật và trên cùng một phương

diện... Do đó, đây là điều chắc chắn nhất của tất cả những nguyên tắc"[14].

Đối nghịch với luận lý Aristotle là cái ta có thể gọi là *luận lý nghịch lý* (paradoxical logic), cho rằng A và phi-A như là những thuộc từ của X thì không loại trừ nhau. Luận lý nghịch lý trỗi vượt trong tư tưởng Trung Hoa và Ấn Độ, trong triết lý Heraclitus, và lần nữa dưới danh hiệu biện chứng pháp trong tư tưởng Hegel và Marx. Nguyên lý phổ quát của luận lý nghịch lý đã được mô tả rõ ràng bằng những danh từ thông thường bởi Lão Tử: "Lời thật đúng thì có vẻ nghịch lý"[15]. Và bởi Trang Tử: "Cái một là một. Cái không phải là một cũng là một".

Bởi vì một người sống trong một nền văn hóa mà người ta không hoài nghi tính cách chính xác của luận lý Aristotle, thì hắn cực kỳ khó khăn, nếu không nói là không thể, nhận thức được những kinh nghiệm mâu thuẫn với luật lý Aristotle, mà vì thế từ quan điểm của nền văn hóa hắn điều ấy là phi lý. Một ví dụ hay là quan niệm lưỡng ứng (*ambivalence*) của Freud, nói rằng người ta có thể thấy vừa ghét vừa yêu đối với cùng một người vào cùng một lúc. Cái kinh nghiệm này, từ quan điểm của luận lý nghịch lý thì hết sức "hợp lý" (*logical*) lại vô nghĩa theo quan điểm luận lý Aristotle. Do đó, đa số người ta hết sức khó mà nhận thức được những tình cảm lưỡng ứng. Nếu họ nhận thức được yêu, họ không thể nhận thức được ghét - bởi vì có hai tình cảm trái ngược cùng một lúc đối với cùng một người thì thật là hoàn toàn phi lý[16].

Phương diện thứ ba của máy lọc, ngoài ngôn ngữ và luận lý, là *nội dung* của các kinh nghiệm. Mỗi xã hội loại trừ không nghĩ, cảm, hay bầy tỏ những tư tưởng hay tình cảm nào đó. Có những sự việc không những chỉ "không làm" mà

còn "không nghĩ" nữa. Trong một bộ lạc chiến sĩ, chả hạn, những thành phần trong ấy sống bằng cách giết và cướp những thành phần của các bộ lạc khác, có thể có một cá nhân thấy chán ghét giết và cướp. Nhưng chắc chắn là hắn không nhận thức được cái cảm giác này, vì nó với cái cảm giác tương khắc này hẳn có nghĩa là mối nguy cảm thấy mình hoàn toàn đơn độc và lưu đầy. Do đó một cá nhân với một cảm giác biến chuyển như vậy có lẽ sẽ sinh ra một triệu chứng bệnh thần kinh ói mửa, thay vì để cho cái cảm giác biến chuyển này thâm nhập vào ý thức hắn.

Ta thấy điều trái ngược hẳn lại trong một thành phần của một bộ lạc nông nghiệp hiếu hoà, mà lại có cái xung lực muốn đi giết và cướp những thành phần của những nhóm khác. Có lẽ hắn cũng không để mình ý thực được những xung lực này, nhưng thay vì thế, sẽ phát sinh một triệu chứng - có thể là sợ hãi kịch liệt. Lại một ví dụ khác nữa: Hẳn là nhiều chủ tiệm trong các thành phố lớn của chúng ta có một khách hàng hết sức cần, ta ví dụ, một bộ quần áo, nhưng không có đủ tiền để mua dù là bộ rẻ nhất. Trong những chủ tiệm ấy hẳn phải có vài người có cái xung lực tự nhiên muốn cho bộ quần áo ấy cho người khách với cái giá mà người này trả nổi. Nhưng mấy ai trong những chủ tiệm này dám để mình ý thức được một xung lực như vậy? Tôi cho rằng ít lắm. Đa số sẽ dồn ép nó, và ta có thể thấy trong những người này một lối đối xử hiếu chiến nào đó đối với người khách hàng nó che dấu cái xung lực vô thức này, hay một giấc mơ đêm hôm sau sẽ biểu thị nó.

Phát biểu luận đề rằng người ta không cho những nội dung tương khắc với những nội dung mà xã hội cho phép đi vào lãnh vực của nhận thức, chúng ta đề ra hai câu hỏi xa

rộng hơn. Tại sao những nội dung nào đó lại tương khắc với một xã hội nào đó? Hơn nữa, tại sao một cá nhân lại quá sợ nhận thức được những nội dung bị cấm đoán này?

Về câu hỏi thứ nhất, tôi phải đề cập đến khái niệm "đặc tính xã hội". Bất cứ một xã hội nào, ngõ hầu để tồn tại, phải uốn nắn đặc tính các phần tử nó bằng một cách sao cho họ *muốn làm những gì họ phải làm*; chức vụ xã hội của họ phải được nội tại hóa và chuyển thành một cái gì họ thấy bị thúc đẩy phải làm, hơn là một cái gì họ bị bó buộc phải làm. Một xã hội không thể cho phép người ta đi lệch khỏi khuôn mẫu này, bởi vì nếu cái đặc tính xã hội này mất đi tính chất chặt chẽ và kiên quyết của nó, nhiều cá nhân sẽ thôi không làm như người ta mong họ làm, và sự tồn tại của xã hội trong cái hình thức qui định của nó có lẽ bị lâm nguy. Các xã hội, dĩ nhiên, khác nhau ở mức độ cứng rắn trong việc thi hành đặc tính xã hội, và việc tuân theo những cấm kỵ (*taboo*) để bảo vệ cái đặc tính này, nhưng trong tất cả mọi xã hội đều có những cấm kỵ, mà vi phạm chúng là sẽ bị lưu đầy.

Câu hỏi thứ hai là tại sao cá nhân lại quá sợ hãi mối nguy hiểm ám tàng bị lưu đầy đến nỗi hắn không dám cho phép mình nhận thức được những xung lực "bị cám đoán". Để trả lời câu hỏi này, tôi cũng phải đề cập đến những phát biểu đầy đủ hơn ở những chỗ khác[17]. Nói vắn tắt, trừ phi hắn phải trở nên điên loạn, còn thì hắn phải liên kết chính mình một cách nào đó với kẻ khác. Đơn độc hoàn toàn có thể đưa hắn đến chỗ điên loạn. Trong khi trên cương vị là một con vật hắn sợ chết nhất, trên cương vị là một con người hắn sợ nhất là cô đơn hoàn toàn. Mối sợ này, hơn là, như Freud cho là sợ bị thiến, là cái tác nhân hiệu quả không cho người ta nhận thức được những tình cảm và tư tưởng cấm kỵ.

Vậy thì, chúng ta đi đến chỗ kết luận rằng ý thức và vô thức bị qui định bởi xã hội. *Tôi ý thức được* tất cả những tình cảm và tư tưởng được cho phép thâm nhập cái máy lọc ba mặt của ngôn ngữ, luận lý (qui định bởi xã hội), và những cấm kỵ (đặc tính xã hội). Những kinh nghiệm không lọc qua được vẫn ở ngoài ý thức; nghĩa là, chúng vẫn vô thức[18].

Về việc đề cao bản tính xã hội của vô thức cần phải đưa ra hai đặc tính. Một, có phần là một đặc tính hiển nhiên là thêm vào những cấm kỵ xã hội còn có những giải thích tỉ mỉ riêng những cấm kỵ này dị biệt nhau tùy từng gia đình; một đứa trẻ, sợ bị cha mẹ "bỏ rơi" vì nó biết những kinh nghiệm mà riêng đối với họ là cấm kỵ, hẳn sẽ, thêm vào sự dồn ép bình thường của xã hội, dồn ép cả những tình cảm bị cái phương diện cá nhân của máy lọc cản trở không cho nó biết. Mặt khác, cha mẹ có lòng cởi mở to tát và ít có "dồn ép" hẳn sẽ, bằng ảnh hưởng của chính họ, có xu hướng làm cho máy lọc xã hội (và Siêu Ngã) bớt hẹp và có thể thâm nhập được.

Đặc tính kia chỉ một hiện tượng phức tạp hơn. Chúng ta không những chỉ dồn ép những nỗ lực tương khắc với khuôn mẫu suy tưởng của xã hội, mà chúng ta còn có xu hướng dồn ép tất cả các nỗ lực tương khắc với nguyên tắc cấu tạo và phát triển của toàn thể con người, tương khắc với "lương tâm con người", cái tiếng nói nói nhân danh sự phát triển viên mãn của con người chúng ta.

Những xung lực hủy diệt, hay cái xung lực thoái hóa về lòng mẹ, hay về cái chết, cái xung lực muốn ăn trọn tất cả những người mà tôi muốn gần gũi - tất cả những xung lực ấy và nhiều xung lực thoái hóa khác có thể hay không phù hợp với đặc tính xã hội, nhưng chúng không hề phù hợp với những mục tiêu cố hữu của sự tiến hóa bản tính con người.

Khi một hài nhi muốn được cho bú điều ấy thật bình thường, nghĩa là, nó phù hợp với cái tình trạng tiến hóa của đứa trẻ vào lúc ấy. Nếu một người lớn có cùng mục đích như thế, hắn bệnh hoạn; vì hắn không những chỉ bị thúc đẩy bởi dĩ vãng, mà cả bởi cái mục tiêu cố hữu trong toàn thể cơ cấu hắn, hắn cảm thấy sự mâu thuẫn giữa cái hắn là và cái hắn phải là; "phải" ở đây không được dùng với ý nghĩa một mệnh lệnh đạo đức, mà theo ý nghĩa những mục tiêu tiến hóa nội tại cố hữu trong những nhiễm thể mà hắn phát triển từ đó, như là cái vóc người, cái màu mắt của hắn trong tương lai v.v., đã "hiện diện" trong các nhiễm thể. Nếu con người mất liên lạc với cái đoàn thể xã hội mà hắn sống trong ấy, hắn đâm sợ sự cô lập hoàn toàn và bởi vì mối sợ hãi này hắn không dám nghĩ những điều "không được nghĩ". Nhưng con người cũng sợ bị cô lập hoàn toàn khỏi nhân tính, nó ở trong con người hắn và tượng trưng bởi lương tâm hắn. Hoàn toàn mất nhân tính cũng rất đáng sợ, mặc dù theo bằng chứng lịch sử hình như ít đáng sợ hơn bị xã hội lưu đầy, miễn là cả một xã hội đã chấp nhận những phép tắc xử sự phi nhân. Một xã hội càng gần với một lối sống phi nhân bao nhiêu, thì càng ít có xung đột giữa sự đơn độc khỏi xã hội và khỏi nhân tính bấy nhiêu. Mối xung đột giữa những mục tiêu xã hội và những mục tiêu con người càng lớn bao nhiêu, thì cá nhân càng bị giằng xé giữa hai cực biệt lập nguy hiểm bấy nhiêu. Cũng chả cần phải nói thêm rằng tới cái mức độ mà một con người - bởi chính sự phát triển trí năng và tâm linh của hắn - thấy mình liên hệ với nhân tính, thì hắn càng chịu đựng được sự lưu đầy của xã hội, và ngược lại. Cái khả năng hành động tùy theo lương tâm mình tùy thuộc cái mức độ mà mình đã vượt qua những giới hạn của xã hội mình và đã trở

thành một công dân của thế giới, một "người theo chủ nghĩa thế giới".

Cá nhân không thể tự cho phép mình nhận thức những tư tưởng hay tình cảm tương khắc với những khuôn mẫu của nền văn hóa hắn, do đó hắn bó buộc phải dồn ép chúng. Vậy thì, nói *một cách chính thức*, thế nào là vô thức và thế nào là ý thức (ngoài các yếu tố cá nhân, qui định bởi gia đình và ảnh hưởng của lương tâm nhân bản) lệ thuộc vào cơ cấu xã hội và vào những khuôn mẫu của các tình cảm và tư tưởng mà nó tạo ra. Về *những nội dung của vô thức*, không thể nào mà ta gồm chung được. Nhưng ta có thể phát biểu một lời: nó luôn luôn tượng trưng toàn thể con người, với tất cả những tiềm năng về bóng tối và ánh sáng của hắn; nó luôn luôn bao hàm nền tảng cho những câu trả lời khác nhau mà con người có thể trả lời cho câu hỏi mà cuộc hiện sinh đề ra. Trong trường hợp cực đoan về những nền văn hóa thoái hóa nhất chính niềm ước ao này chiếm ưu thế và hữu thức, trong khi mọi nỗ lực để vượt ra khỏi mức độ này đều bị dồn ép. Trong một nền văn hóa đã tiến từ mục tiêu thoái hóa đến mục tiêu tâm linh - tiến bộ, những nguồn lực tiêu biểu cho bóng tối thì vô thức. Nhưng con người, trong bất cứ nền văn hóa nào, có tất cả những tiềm năng; hắn là con người cổ xưa, con mãnh thú, kẻ ăn thịt người, kẻ thờ thần tượng, và hắn là một sinh thể có khả năng lý luận, yêu thương, công lý. Vậy thì, nội dung của vô thức không thiện mà cũng chẳng ác, không duy lý cũng chẳng phi lý; nó là cả hai; nó là tất cả những gì là con người. Vô thức là con người toàn thể - trừ cái thành phần con người tương ứng với xã hội hắn. Ý thức tiêu biểu con người xã hội, những giới hạn ngẫu nhiên đặt bởi hoàn cảnh lịch sử mà một cá nhân bị ném vào. Vô thức tiêu biểu con người phổ quát.

Con người toàn thể, bắt rễ trong Vũ Trụ; nó tiêu biểu cái cây trong hắn, con thú trong hắn, cái tinh thần trong hắn; nó tiêu biểu cho dĩ vãng của hắn từ lúc khởi đầu cuộc sống người, và nó tiêu biểu cho tương lai của hắn cho tới ngày con người sẽ trở thành con người viên mãn, và khi thiên nhiên sẽ được nhân hóa cũng như con người sẽ được "thiên nhiên hoá".

Định nghĩa ý thức và vô thức như chúng ta đã định nghĩa, thì nếu chúng ta nói về việc làm *vô thức hữu thức* (making the unconscious conscious), về *giải dồn ép* (de-repression) có nghĩa là gì?

Theo quan niệm của Freud, làm vô thức hữu thức có một chức vụ giới hạn, trước hết bởi vì ta cho rằng vô thức phần lớn gồm cái bị dồn ép, những dục vọng bản năng, tới mức mà chúng phù hợp với nếp sống văn minh. Ông đối trị với những dục vọng bản năng đơn thuần như những động lực loạn luân; nỗi sợ bị thiến, thèm muốn dương vật, v.v., mà ta cho rằng sự nhận thức về chúng đã bị dồn ép trong lịch sử của một cá nhân đặc thù. Người ta cho rằng nhận thức được cái động năng bị dồn ép hẳn sẽ khiến ta chi phối được nó bởi cái bản ngã chiến thắng. Khi chúng ta tự giải thoát khỏi quan niệm giới hạn của Freud về vô thức và theo cái quan niệm đã trình bày trên, thì mục tiêu của Freud, sự chuyển hóa vô thức thành hữu thức ("Di Ngã" (*Id*) thành "Bản Ngã" (*Ego*)) có một ý nghĩa sâu rộng hơn. *Làm cái vô thức hữu thức chuyển hóa cái ý niệm thuần túy về phổ quát tính của con người thành sự thể nghiệm sống động cái phổ quát tính này; nó là sự thực hiện chứng nghiệm thuyết nhân bản.*

Freud thấy rõ dồn ép đã can thiệp như thế nào vào cảm thức thực tại của một người, và cởi bỏ được sự dồn ép đưa đến một biện nhận mới về thực tại. Freud gọi cái ảnh hưởng

méo mó của những nỗ lực vô thức là "chuyển di"; H.S. Sullivan sau này gọi cùng hiện tượng ấy là "bóp méo thiếu mạch lạc" Freud đã khám phá, thứ nhất trong mối tương hệ giữa bệnh nhân với nhà phân tâm học, rằng bệnh nhân không thấy nhà phân tâm học *như ông là,* mà là một phóng dọi những hoài mong, dục vọng, và âu lo của hắn (bệnh nhân) như chúng vốn được hình thành trong những kinh nghiệm của hắn với những nhân vật quan trọng thuở ấu thời của hắn. Chỉ khi nào bệnh nhân tiếp xúc với vô thức của mình hắn mới vượt qua được những bóp mép do chính hắn tạo ra và thấy con người của nhà phân tâm, cũng như con người của cha hay mẹ hắn, như chính nó.

Cái Freud khám phá được ở đây là sự kiện rằng chúng ta thấy thực tại một cách méo mó. Rằng mình tưởng là mình thấy một người như chính hắn, trong khi thật ra mình thấy phóng dọi của mình về một hình ảnh của con người không biết đến điều ấy. Không những Freud chỉ thấy ảnh hưởng bóp méo của chuyển di, mà cả nhiều những ảnh hưởng méo mó khác của dồn ép. Bởi vì con người bị chi phối bởi những xung lực mà hắn không biết đến và trái ngược với lối suy tưởng hữu thức của hắn (tiêu biểu những đòi hỏi của thực tại xã hội): hắn có thể phóng dọi những nỗ lực vô thức của mình lên một người khác, do đó không nhận thức được chúng trong chính mình-một cách phẫn nộ-trong người khác ("phóng dọi"). Hoặc, hắn có thể bịa ra những nguyên do hợp lý cho những xung lực mà chính chúng có một căn nguồn hoàn toàn khác hẳn. Lối lý luận hữu thức này, là một lối giả-giải thích những mục tiêu mà những động lực thực của chúng thì vô thức, Freud gọi là *hợp lý hoá*. Dù cho ta đối trị với chuyển di, phóng dọi, hay hợp lý hoá, hầu hết những gì

một người ý thức được là một tưởng tượng - trong khi những gì hắn dồn ép (tức là những cái vô thức) thì thật.

Xét những gì đã nói ở trên về cái ảnh hưởng làm thất thiệt của xã hội, và hơn nữa xét cái khái niệm rộng rãi hơn của chúng ta về những gì cấu thành vô thức, chúng đi đến một quan niệm mới về vô thức - ý thức. Mở đầu chúng ta có thể nói rằng con người trung bình, trong khi nghĩ rằng mình thức tỉnh, thật ra lại ngái ngủ. Dùng chữ "ngái ngủ" tôi muốn nói rằng hắn tiếp xúc với thực tại hết sức cục bộ; hầu hết những gì hắn cho là thực tại (trong hay ngoài hắn) là một bộ những tưởng tượng mà tâm thức hắn tạo ra. Hắn chỉ biết thực tại tới cái mức cần thiết cho chức vụ xã hội của mình. Hắn ý thức được đồng loại mình vì hắn cần hợp tác với họ; hắn ý thức được thực tại vật chất và xã hội vì hắn cần phải ý thức nó ngõ hầu để vận dụng nó. *Hắn ý thức được thực tại tới cái mức mà sự ý thức ấy cần thiết cho mục tiêu tồn tại.* (Trái lại trong trạng thái ngủ ý thức về thực tại ngoại giới bị đình chỉ, mặc dù dễ phục hồi trong trường hợp cần thiết, và trong trường hợp điên loạn. Ý thức trọn vẹn về thực tại ngoại giới khiếm diện và phục hồi ngay trong bất cứ trường hợp khẩn trương nào). Ý thức của người trung bình phần lớn là "ngụy ý thức" gồm những tưởng tượng và ảo tưởng, trong khi đúng ra những gì mà hắn ý thức chính là thực tại. Do đó chúng ta có thể phân biện được những gì một người ý thức được, và những gì hắn *trở nên* ý thức được. Hắn ý thức được, phần lớn, các tưởng tượng; hắn có thể *trở nên* ý thức được các thực tại nằm bên dưới những tưởng tượng này.

Có một phương diện khác của vô thức phát sinh từ những tiền đề đã bàn luận trước đây. Bởi vì ý thức chỉ tiêu biểu cái khu vực nhỏ nhoi của cái kinh nghiệm mà xã hội

uốn nắn và vô thức tiêu biểu cái phong phú và sâu xa của con người phổ quát cái trạng thái dồn ép đưa đến sự kiện là tôi, cái con người ngẫu nhiên, xã hội, bị tách biệt khỏi tôi cái con người toàn diện. Tôi là một người lạ với chính mình, và đến cùng một mức độ đó tất cả mọi người khác đều là người lạ đối với tôi. Tôi bị cắt lìa khỏi cái phạm vi bao la của cái kinh nghiệm thuộc về con người, và chỉ còn là một manh mún của một con người, một kẻ tàn tật chỉ thể nghiệm được một phần nhỏ của những gì thực trong hắn và những gì thực trong kẻ khác.

Cho đến đây chúng ta mới chỉ nói về cái tác dụng bóp méo của dồn ép; còn một phương diện nữa mà ta phải đề cập đến không đưa đến bóp méo, nhưng biến một kinh nghiệm thành phi thực bằng *tác động của não*. Nói thế tôi muốn ám chỉ sự kiện rằng tôi tin rằng tôi thấy - nhưng tôi chỉ *thấy những chữ*; tôi tin rằng tôi cảm thấy, nhưng tôi chỉ *nghĩ những cảm giác*. Con người tác động óc não là con người vong thân, con người trong hang mà, như trong ngụ ngôn của Plato, chỉ thấy những chiếc bóng và nhận lầm chúng là thực tại trực tiếp.

Tiến trình tác động óc não này được nối kết với tính chất mơ hồ của ngôn ngữ. Ngay khi tôi bầy tỏ một cái gì bằng một chữ, một sự vong thân xẩy ra, và trọn cả cái kinh nghiệm đã bị cái chữ ấy thay thế. Trọn cái kinh nghiệm chỉ thực sự hiện hữu chính vào cái giây phút nó được biểu thị bằng ngôn ngữ. Cái tiến trình thông thường của tác động óc não toả rộng và mãnh liệt trong văn hóa hiện đại hơn bất cứ lúc nào trước đây trong lịch sử. Chính vì càng ngày người ta càng đề cao kiến thức trí năng là một điều kiện cho những thành tựu khoa học và kỹ thuật, và liên hệ với nó trên văn chương và

giáo dục, chữ nghĩa càng ngày càng chiếm chỗ của kinh nghiệm. Thế mà cái con người liên hệ lại chẳng biết đến điều này. Hắn cho rằng hắn thấy một cái gì; hắn cho rằng hắn cảm thấy một cái gì; thế nhưng chẳng có kinh nghiệm nào ngoại trừ ký ức và tưởng tượng. Khi hắn nghĩ rằng hắn nắm được thực tại chỉ là cái ngã-óc não của hắn nắm được, trong khi hắn, con người toàn diện, đôi mắt, đôi tay, con tim, cái bụng, chẳng nắm được gì cả - thật ra, *hắn* không tham dự vào cái kinh nghiệm mà hắn tin là *của hắn*.

Vậy thì cái gì xẩy ra trong cái tiến trình mà trong ấy vô thức trở thành hữu thức? Trả lời câu hỏi này ta nên phát biểu lại nó. Không có những cái như là "cái ý thức" và những cái như là "cái vô thức". Chỉ có mức độ của ý thức - nhận thức và vô thức - nhận thức. Vậy thì câu hỏi của chúng ta đúng hơn là: cái gì xẩy ra khi tôi nhận thức được cái mà trước đây tôi không nhận thức được? Cùng với những cái đã được nói trước đây, câu trả lời thông thường cho câu hỏi này là tất cả mọi giai đoạn trong tiến trình này đều ở trong chiều hướng của sự hiểu biết cái đặc tính tưởng tượng, phi thực của cái ý thức "bình thường" của chúng ta. Ý thức được cái vô thức do đó khoáng trương ý thức mình có nghĩa là tiếp xúc với thực tại, và-trong ý nghĩa này-với chân lý (một cách trí thức và tình cảm). Khoáng trương ý thức có nghĩa là tỉnh thức, nhấc bỏ một màn che, rời bỏ hang động, đem ánh sáng vào bóng tối.

Có thể nào đây cùng là cái kinh nghiệm các Thiền sư gọi là "ngộ" ?

Trong khi mà rồi tôi sẽ trở lại vấn đề này, tôi muốn ở điểm này bàn luận thêm nữa về một điểm then chốt cho phân tâm học, đó là, bản tính của minh mẫn và kiến thức để thực hiện sự chuyển hóa vô thức thành ý thức[19]. Chắc chắn, trong

những năm đầu khảo cứu phân tâm học Freud cũng chia sẻ cái niềm tin duy lý qui ước rằng kiến thức thì có tính cách trí thức, kiến thức lý thuyết. Ông nghĩ rằng chỉ giải thích cho bệnh nhân tại sao những biến trình nào đó lại xẩy ra, và cho hắn ta biết nhà phân tâm đã khám phá ra những gì trong vô thức hắn là đủ. Người ta cho rằng cái kiến thức trí năng này, gọi là "giải thích", khiến bệnh nhân thay đổi. Nhưng chả mấy chốc Freud và các nhà phân tâm khác đã khám phá ra sự thật trong lời tuyên bố của Spinoza rằng kiến thức *trí năng* chỉ đưa đến thay đổi khi nó cũng là kiến thức *tình cảm*. Ta thấy rõ rằng kiến thức trí năng như ta quan niệm không đưa đến một thay đổi nào cả, ngoại trừ có lẽ trong ý nghĩa rằng nhờ kiến thức trí năng về những nỗ lực vô thức một người có thể kiểm soát được chúng dễ hơn - tuy nhiên, việc ấy là mục tiêu của đức lý truyền thống, hơn là mục tiêu của phân tâm học. Khi nào bệnh nhân vẫn còn có thái độ của một quan sát viên khoa học tách biệt, coi mình như đối tượng thăm dò của mình, hắn không tiếp xúc với vô thức, ngoại trừ bằng cách *suy nghĩ* về nó; hắn không *thể nghiệm* cái thực tại sâu rộng hơn trong chính mình. Khám phá vô thức mình, quả thật, *không phải* là một hành động trí thức, mà là một kinh nghiệm tình cảm, mà dù có muốn cũng khó mà diễn tả bằng chữ nghĩa. Như thế không có nghĩa là nghĩ ngợi và suy tưởng không được đi trước hành động khám phá; mà chính cái hành động khám phá luôn là một kinh nghiệm *toàn diện*. Nó toàn diện với ý nghĩa là toàn thể con người thể nghiệm nó; nó là một kinh nghiệm được đặc trưng bởi tính chất tự phát và đột nhiên của nó. Đôi mắt ta bỗng nhiên mở rộng, con người mình và thế giới quan xuất hiện trong một ánh sáng khác, được nhìn từ một quan điểm khác. Thường có rất nhiều lo âu khởi

dậy trước khi kinh nghiệm xảy ra, trong khi sau đó có một cảm giác mạnh mẽ và chắc chắn mới. Có thể mô tả tiến trình khám phá vô thức như một loạt những kinh nghiệm luôn luôn mở rộng, mà ta cảm thấy sâu xa và vượt qua kiến thức lý thuyết, trí năng.

Sự quan trọng của loại *kiến thức kinh nghiệm* này nằm ở chỗ nó vượt qua loại kiến thức và nhận thức trong ấy chủ thể-trí năng tự quan sát mình như một đối tượng, và do đó rằng nó vượt qua khái niệm biết duy ý của Tây phương. (Ta tìm thấy những ngoại lệ trong truyền thống Tây phương, ở đó người ta đối trị với kiến thức kinh nghiệm, trong trực giác trí năng của Fichte; hay trong ý thức sáng tạo của Bergson. Tất cả những phạm trù của trực giác này vượt qua cái kiến thức chia tách chủ thể, khách thể. Tầm quan trọng của loại kinh nghiệm này cho vấn đề Thiền sẽ được giải thích rõ ràng sau này, trong bàn luận về Thiền).

Phải đề cập một điểm nữa trong phác hoạ vắn tắt của chúng ta về những yếu tố thiết yếu trong phân tâm học, *vai trò của nhà phân tâm*. Vai trò ấy uyên nguyên vốn không khác với vai trò của bất cứ y sĩ nào "chữa trị" một bệnh nhân. Nhưng sau vài nằm tình trạng thay đổi tận căn để. Freud nhận ra rằng chính nhà phân tâm cũng cần được phân tích, nghĩa là, phải trải qua cũng cái tiến trình mà bệnh nhân của ông phải chịu sau đó. Người ta giải thích rằng nhà phân tâm cần được phân tích là cần để giải thoát nhà phân tâm khỏi những điểm mù quáng, những xu hướng nhiễu tâm, vân vân của chính ông. Nhưng giải thích này dường như không đủ, theo các quan điểm của chính Freud, nếu chúng ta xét những tuyên bố sơ thời của Freud đã trích dẫn ở trên, khi ông nói nhà phân tâm cần phải là một

"khuôn mẫu", một "ông thầy", đủ khả năng điều khiển một tương hệ giữa chính mình và bệnh nhân dựa trên một tình yêu chân lý, ngăn ngừa bất cứ một thứ "phỉnh gạt hay lừa dối" nào. Hình như ở đây Freud đã cảm thức rằng nhà phân tâm có một chức vụ vượt qua chức vụ của nhà y sĩ trong mối tương hệ của ông ta với bệnh nhân. Nhưng ông vẫn không thay đổi quan niệm căn bản của ông, rằng quan niệm nhà phân tâm như là một quan sát viên tách biệt - và bệnh nhân là *đối tượng* quan sát của ông. Trong lịch sử phân tâm học, quan niệm về nhà phân tâm cách biệt này được biến cải từ hai phía, trước tiên bởi Ferenczi, trong những năm cuối đời chủ trương rằng nhà phân tâm chỉ quan sát và giải thích thôi không đủ; rằng ông phải có khả năng yêu thương bệnh nhân bằng chính cái tình thương mà hồi còn nhỏ bệnh nhân từng cần đến, thế nhưng chưa bao giờ có được. Ferenczi không có ý nghĩ rằng nhà phân tâm phải tìm thấy tình yêu mộng tưởng đối với bệnh nhân, mà đúng hơn là tình mẫu tử hay tình phụ tử hay, nói một cách thông thường hơn, tình săn sóc[20]. H.S. Sullivan nhận thức cùng một điểm từ một phương diện khác. Ông nghĩ rằng nhà phân tâm không được có thái độ của một quan sát viên cách biệt, mà của một "*quan sát viên tham dự*", do đó cố vượt qua cái ý niệm chính thống về sự cách biệt của nhà phân tâm. Theo quan điểm của tôi, có lẽ Sullivan không đi xa đủ mức, và người ta có thể chuộng cái định nghĩa về vai trò của nhà phân tâm như là vai trò của một "*kẻ tham dự quan sát*", hơn là vai trò của một quan sát viên tham dự. Nhưng ngay cái thành ngữ "tham dự" cũng không biểu thị hoàn toàn được nó ngụ ý cái gì ở đây; "*tham dự*" vẫn còn là ở ngoài. Muốn biết một người khác đòi hỏi phải ở trong hắn, phải là *hắn*. Nhà phân tâm

chỉ hiểu bệnh nhân vì ông thể nghiệm trong chính mình tất cả những gì bệnh nhân thể nghiệm; nếu không ông hẳn chỉ có kiến thức trí thức về bệnh nhân chứ không bao giờ thực sự biết bệnh nhân thể nghiệm cái gì, cũng không truyền đạt được cho bệnh nhân rằng ông chia xẻ và hiểu kinh nghiệm của hắn. Trong mối tương hệ có lợi này giữa nhà phân tâm và bệnh nhân, trong cái hành động dấn thân trọn vẹn với bệnh nhân, hoàn toàn cởi mở và mẫn cảm đối với hắn, có thể nói là ngấm với hắn, trong mối tương hệ tâm-điểm-với-tâm điểm này, là một trong những điều kiện thiết yếu để hiểu và chữa theo phân tâm học[21]. Nhà phân tâm phải trở thành bệnh nhân, thế nhưng ông phải là chính ông; ông phải quên rằng ông là bác sĩ, thế nhưng ông phải ý thức được điều ấy. Chỉ khi nào ông chấp nhận được nghịch lý này, ông mới đưa ra được "những giải thích" có thẩm quyền bởi vì chúng bắt rễ trong chính kinh nghiệm ông. Nhà phân tâm phân tích bệnh nhân, nhưng bệnh nhân cũng phân tích nhà phân tâm bởi vì nhà phân tâm chia xẻ vô thức của bệnh nhân, không thể nào không làm sáng tỏ vô thức của chính mình. Do đó nhà phân tâm không những chỉ chữa lành bệnh nhân, mà còn được chữa lành bởi hắn. Không những chỉ ông hiểu bệnh nhân, mà rốt cuộc bệnh nhân hiểu ông. Khi đạt đến giai đoạn này, ta đạt đến liên đới và thông giao.

Mối tương hệ đối với bệnh nhân này phải thiết thực và thoát khỏi tất cả tính đa cảm. Không phải nhà phân tâm hay bất cứ một ai có thể "cứu" được người khác. Ông có thể đóng vai một người chỉ dẫn - hay một cô mụ; ông có thể chỉ đường, dời những chướng ngại, và đôi khi giúp một cách trực tiếp, nhưng ông không bao giờ làm được cho bệnh nhân những gì mà chỉ bệnh nhân mới làm được cho mình. Ông phải giải

thích điều này cho bệnh nhân một cách hoàn toàn rõ rệt, không những chỉ bằng lời lẽ, mà bằng cả toàn thể thái độ của mình. Ông cũng phải nhấn mạnh việc nhận thức tình trạng thiết thực còn giới hạn hơn cả một mối tương hệ giữa hai người cần phải như thế; nếu ông, nhà phân tâm, phải sống cuộc đời mình, và nếu ông phải phụng sự một số bệnh nhân đồng thời, có những giới hạn của thời gian và không gian. Nhưng không có giới hạn trong cái ở đây và bây giờ của cuộc gặp gỡ giữa bệnh nhân và nhà phân tâm. Khi cuộc gặp gỡ này xảy ra, suốt thời kỳ phân tâm. Khi hai người nói chuyện với nhau - đối với bệnh nhân cũng như đối với nhà phân tâm. Nhà phân tâm, trải hàng năm làm việc chung với bệnh nhân, quả thực vượt qua vai trò thông thường của y sĩ; ông trở thành một ông thầy, một khuôn mẫu, có lẽ một ông chủ, miễn rằng chính ông không bao giờ tự coi mình là bị phân tích cho đến khi nào ông đã đạt được tự thức và tự do viên mãn, cho đến khi ông đã vượt qua sự vong thân và cách biệt của chính mình. Sự phân tích giáo khoa của nhà phân tâm không phải là chung cục, mà là khởi đầu của một tiến trình tự phân tích liên tục, nghĩa là, của sự thức tỉnh không ngớt.

V

NHỮNG NGUYÊN TẮC CỦA THIỀN

Trong những trang trên tôi đã phác họa vắn tắt về phân tâm học của Freud và sự nối tiếp của nó trong phân tâm học

nhân bản. Tôi đã bàn luận kiếp nhân sinh và cái vấn đề nó đề ra; bản chất của chính hữu được định nghĩa như là sự vượt qua vong thân và cách biệt; cái phương pháp đặc biệt mà phân tâm học cố để đạt được mục tiêu, đó là, sự thâm nhập vào vô thức. Tôi đã đối trị với vấn đề thế nào là bản chất của vô thức và ý thức; và ý nghĩa của "biết" và "nhận thức" trong tiến trình phân tâm.

Để chuẩn bị cho một cuộc bàn luận về mối tương hệ giữa phân tâm học và Thiền, hình như tôi phải trình bầy một hình ảnh hệ thống về Thiền. May thay không cần đến một nỗ lực như thế, vì những giảng thuyết của Bác sĩ Suzuki đã truyền đạt một kiến thức về bản chất của Thiền tới mức mà nó có thể được diễn tả bằng ngôn ngữ. Tuy nhiên, tôi phải nói về những nguyên tắc của Thiền có liên hệ trực tiếp với phân tâm học.

Yếu tính của Thiền là đạt được *ngộ*. Người nào chưa có kinh nghiệm này không bao giờ có thể hiểu Thiền trọn vẹn. Vì tôi chưa thể nghiệm ngộ, tôi chỉ nói về Thiền một cách mon men thôi, chứ không được như lẽ ra phải nói - từ sự viên mãn của kinh nghiệm. Nhưng đó không phải là, như C.G.Jung đã đề nghị, bởi vì "ngộ" mô tả một nghệ thuật và một đường lối giác ngộ mà hầu như người Tây phương không thể nào biệt nhận được[22]. Theo đó mà luận thì Thiền đối với người Tây phương khó hơn là Heraclitus, Meister Eckhartm hay Heidegger. Cái khó khăn nằm nơi cái nỗ lực này to tát hơn đa số người ta sẵn lòng đảm đương và chính vì thế mà *ngộ* rất hiếm ngay cả ở Nhật Bản. Tuy nhiên, mặc dù tôi không nói được về Thiền với một thẩm quyền nào, cái may đã được đọc sách của Bác sĩ Suzuki, nghe khá nhiều giảng thuyết của ông, và đọc bất cứ gì khác tôi có được về Thiền, ít

ra cũng cho tôi được một ý tưởng chừng mực về bản chất của Thiền, một ý niệm mà tôi hi vọng có thể khiến tôi đưa ra một so sánh giữa Thiền và phân tâm học.

Mục tiêu căn bản của Thiền là gì? Nói theo lời của Suzuki: "Thiền tự yếu tính là một nghệ thuật nhìn vào bản tính của hiện hữu mình, và nó chỉ con đường từ hệ luỵ đến tự do. Ta có thể nói rằng Thiền giải phóng tất cả những tinh lực cố hữu và tự nhiên tàng trữ trong mỗi chúng ta, mà trong những hoàn cảnh thường bị tù túng và bóp méo đến nỗi chúng không tìm được lối hoạt động thích đáng nào cả... Do đó, mục tiêu của Thiền là cứu chúng ta khỏi điên loạn và tàn tật. Tôi ngụ ý tự do là thế này, là tự do phát huy tất cả những xung lực sáng tạo và bổ ích cố hữu trong lòng mình. Thường chúng ta mù quáng không thấy rằng mình sở hữu tất cả những khả năng cần thiết hẳn sẽ làm mình sung sướng và yêu thương nhau"[(23)]. Chúng ta tìm thấy trong định nghĩa này một số phương diện cốt yếu của Thiền mà tôi muốn nhấn mạnh: Thiền là nghệ thuật *nhìn vào bản tính của hiện hữu mình;* nó là một con đường *từ triền phược đến tự do;* nó *giải phóng những tinh lực tự nhiên của ta;* nó *ngăn chặn chúng ta khỏi hóa điên hay tàn tật*; và thúc đẩy ta bộc lộ cái khả năng *hạnh phúc và thương yêu.*

Mục tiêu tối hậu của Thiền là thể nghiệm ngộ. Bác sĩ Suzuki đã mô tả, trong những giảng thuyết này, và những tác phẩm khác của ông, một cách hết sức có thể mô tả được. Trong những nhận định này tôi muốn nhấn mạnh vài phương diện có tầm quan trọng đặc biệt đối với độc giả Tây phương, và nhất là cho tâm lý gia. *Ngộ* không phải là một tâm trạng bất thường; nó không phải là một cơn ngây ngất trong ấy thực tại biến mất. Đó không phải là một tâm trạng

ngã ái, như ta thấy trong vài biểu hiện tôn giáo. "Nếu nó là một cái gì, thì nó là một tâm trạng hoàn toàn bình thường..." Như Triệu Châu tuyên bố: "Bình thường Tâm là Thiền", "chỉ tùy mình lắp bản lề, xem cửa mở vào hay mở ra"[24]. *Ngộ* có một ảnh hưởng đặc biệt đối với người thể nghiệm nó. "Tất cả những hoạt động tinh thần của ta từ giờ sẽ hoạt động trên một căn bản khác, mà hẳn sẽ thỏa đáng hơn, thanh bình hơn, đầy niềm vui hơn bất cứ gì mình từng thể nghiệm trước đây. Xu hướng của đời sống sẽ thay đổi. Sở hữu được Thiền mình thấy có một cái gì tươi trẻ lại. Hoa xuân trông sẽ đẹp hơn, suối núi chẩy sẽ mát hơn[25].

Thật rõ rệt rằng *ngộ* là sự thành tựu chân thực tình trạng chính hữu mà bác sĩ Suzuki mô tả trong đoạn văn trích dẫn trên. Nếu ta nỗ lực giải thích ngộ bằng ngôn ngữ tâm lý học, tôi xin nói rằng đó là một trạng thái trong ấy con người hoàn toàn hòa hợp với thực tại bên ngoài và bên trong hắn, một trạng thái trong ấy hắn hoàn toàn ý thức được nó và nắm được nó trọn vẹn. *Hắn* nhận thức được nó - nghĩa là, không phải óc não hắn, hay bất cứ thành phần nào trong cơ thể hắn, mà *hắn*, con người toàn diện. Hắn nhận thức được *nó*; không như một đối tượng đằng kia mà hắn nắm giữ bằng tư tưởng, mà *nó*, bông hoa, con chó, con người, trong thực tại trọn vẹn của nó hay của hắn. Kẻ thức tỉnh thì cởi mở và mẫn cảm đối với thế giới, và hắn có thể cởi mở và mẫn vì hắn đã không còn chấp trước vào mình như một vật, do đó đã trở thành trống không và sẵn sàng tiếp nhận. Ngộ có nghĩa là "sự thức tỉnh trọn vẹn của toàn thể cá tính đối với thực tại".

Thật là quan trọng phải hiểu rằng trạng thái ngộ không phải là một trạng thái phân ly hay một cơn ngây ngất trong ấy ta tin là mình thức tỉnh, trong khi thực ra mình say ngủ.

Dĩ nhiên, tâm lý gia Tây phương hẳn có xu hướng tin rằng ngộ chỉ là một trạng thái chủ quan, một thứ mê man - tự gây, và ngay cả một tâm lý gia có thiện cảm với Thiền như bác sĩ Jung cũng không tránh được cái lầm lẫn ấy. Jung viết: "Chính tưởng tượng là một biến cố tâm thần, do đó, có gọi ngộ là thực hay tưởng tượng cũng chẳng đáng kể. Con người đã ngộ, hay cho rằng hắn ngộ, trong bất cứ trường hợp nào cho rằng mình ngộ... Dù cho rằng hắn phải nói dối, sự dối trá của hắn có lẽ cũng là một sự kiện tâm linh[26]. Dĩ nhiên, đây là lập trường tương đối tổng quát của Jung đối với "chân lý" của kinh nghiệm tôn giáo. Trái với ông, tôi cho rằng về vấn đề này, một sự dối trá không ngờ là một "sự kiện tâm linh", hay bất cứ một sự kiện nào khác, ngoại trừ là một sự dối trá. Nhưng dù cho một trường hợp ấy có giá trị cách mấy đi nữa, chắc chắn các Thiền sư không chia xẻ lập trường của Jung. Trái lại, thật là quan trọng cốt yếu đối với họ phải phân biện giữa kinh nghiệm *ngộ* chân thực, trong ấy sự đạt được một quan điểm mới là thực, do đó đúng, và một giả-kinh nghiệm có thể có tính chất loạn thần hay tâm bệnh, trong ấy kẻ học Thiền tin rằng mình đã đạt được *ngộ*, trong khi Thiền Sư phải chỉ rõ rằng hắn chưa đạt được. Quả thật một trong các chức vụ của Thiền Sư là phải coi chừng sự rối loạn của người đệ tử giữa ngộ thực và tưởng tượng.

Sự thức tỉnh trọn vẹn trước thực tại có nghĩa là, lại nói theo thuật ngữ tâm lý học, đã đạt được một "định hướng ích lợi" viên mãn. Như thế có nghĩa là không liên kết mình với thế giới để thụ nhận, bóc lột, vơ vét, hay (theo ý nghĩa của Spinoza). Trong tình trạng phong phú viên mãn không có những tấm màn ngăn cách tôi khỏi cái "không tôi". Đối tượng không còn là đối tượng nữa; nó không chống lại tôi,

mà theo tôi, theo cái lối khi tôi nói "tôi thấy một đoá hồng" tôi chỉ phát biểu rằng cái đối tượng, đoá hồng, nằm dưới phạm trù "hồng", nhưng theo cái lối rằng "một đoá hồng là một đóa hồng là một đoá hồng". Tình trạng phong phú viên mãn đồng thời cũng là tình trạng khách thể tính cao nhất; tôi thấy đối tượng mà không hề bị mối tham lam hay sợ hãi của mình bóp méo. Tôi thấy nó như chính nó, chứ không phải như tôi muốn nó là hay không là thế. Trong lối tri giác này không có những bóp méo thiếu mạch lạc. Có sự sống động hoàn toàn, và sự tổng hợp là của chủ thể tính-khách thể tính. *Tôi* thể nghiệm kịch liệt-thế nhưng đối tượng được để yên là cái nó là. Tôi làm nó sống động -và nó làm tôi sống động. *Ngộ* chỉ có vẻ thần bí đối với kẻ không ý thức được rằng tri giác của hắn về thế giới thuần túy có tính cách tinh thần, hay thiếu mạch lạc tới mức độ nào. Nếu ta nhận thức được điều này, ta cũng nhận thức được một nhận thức hoàn toàn thiết thực. Có thể tưởng nó là gì. Một thằng bé học dương cầm không đàn như một bậc thầy vĩ đại. Thế như việc đàn của ông thầy chả là gì thần bí cả; chỉ là toàn thiện cái kinh nghiệm thô sơ mà thằng bé đã có.

Rằng cái tri giác về thực tại không bị bóp méo và không thuộc về óc não là một yếu tố cốt yếu trong Thiền được biểu thị thật rõ rệt trong hai truyện Thiền. Một là truyện một Thiền Sư đàm thoại với một ông tăng:

"Hòa thượng tu có dụng công chăng?"

"Có"

"Dụng công thế nào?"

"Khi đói thì ăn, khi mệt thì ngủ"

"Tất cả mọi người đều như vậy, có thể nói là đồng chỗ dụng công với thầy chăng?"

"Chẳng đồng"

"Tại sao chẳng đồng?"

"Họ khi ăn chẳng chịu ăn, lo nghĩ trăm thứ; khi ngủ chẳng chịu ngủ, tính toán ngàn chuyện, do đó mà chẳng đồng"[(27)*].

Chuyện chẳng cần phải giải thích gì. Người trung bình, bị thúc đẩy bởi sự bất an, tham lam, sợ hãi, luôn luôn bị vướng mắc trong một thế giới ảo tưởng (không thiết yếu phải biết nó) trong ấy hắn khoác lác cho thế giới những tính chất mà hắn phóng dọi vào nó, nhưng không có đó. Điều ấy thực vào thời kỳ mà cuộc đàm thoại này xảy ra; ngày nay nó còn thực hơn biết bao, khi hầu hết tất cả mọi người thấy, nghe, cảm, và nếm bằng tư tưởng mình, hơn là bằng những năng lực trong chính mình cái năng lực có thể thấy, nghe, cảm và nếm.

Lời phát biểu thứ hai, cũng hiển thị không kém, là của một vị Thiền Sư nói rằng: "Trước khi tôi ngộ sông là sông, núi là núi. Khi tôi bắt đầu ngộ sông không còn là sông, núi không còn là núi. Bây giờ khi tôi đã ngộ thì sông lại là sông, núi lại là núi"[(*)]. Lần nữa ta lại thấy một lối nhận thức thực tại mới. Con người trung bình giống như con người trong hang của Plato, chỉ thấy những chiếc bóng và lầm tưởng chúng là thực thể. Một khi hắn đã nhận ra lỗi lầm này, hắn chỉ biết rằng những chiếc bóng *không phải* là thực thể. Nhưng khi hắn ngộ, hắn đã rời bỏ cái hang và bóng tối của nó để ra ngoài ánh sáng: ở đó hắn thấy thực thể chứ không phải những chiếc bóng. Hắn thức tỉnh. Khi nào hắn còn ở trong bóng tối, hắn không thể hiểu ánh sáng (như Kinh Thánh nói: "một ánh sáng rọi vào bóng tối và bóng tối không hiểu"). Một khi ra khỏi bóng tối hắn hiểu sự dị biệt giữa việc

hắn thấy thế giới như những chiếc bóng và việc hắn thấy nó bây giờ, như thực tại.

Thiền nhằm mục tiêu biết được bản tính mình. Thiền tìm cách "tự tri" (know myself). Nhưng cái biết này không phải là cái biết "khoa học" của tâm lý gia hiện đại, cái biết của năng tri-trí thức tự biết mình như đối tượng; biết bản ngã trong Thiền là cái biết không có tính cách trí thức, cái biết không vong thân, đó là kinh nghiệm viên mãn trong ấy năng tri và sở tri trở thành một. Như Suzuki đã nói: "Ý niệm căn bản của Thiền là tiếp xúc với những tác động nội tại của con người mình, và tiếp xúc một cách trực tiếp hết sức, không cần viện đến bất cứ một cái gì ngoại tại hay thêm thắt"[28].

Sự nhìn thấy bản tính mình này không phải là một cái thấy trí thức, đứng ngoài, mà là một cái thấy thể nghiệm, có thể nói là ở trong. Sự dị biệt giữa cái biết trí thức và thể nghiệm này thật là quan trọng cốt yếu đối với Thiền và, đồng thời, là một trong những khó khăn căn bản mà người học Tây phương gặp phải trong nỗ lực để hiểu Thiền. Tây phương, suốt hai ngàn năm (và chỉ với một ít ngoại lệ, như những nhà thần bí) vẫn tin rằng câu đáp tối hậu cho vấn đề hiện sinh có thể trả lời bằng *tư tưởng*; câu "trả lời đúng" trong tôn giáo và trong triết học có tầm quan trọng tối thượng. Nhấn mạnh như thế người ta đã chuẩn bị con đường cho sự nẩy nở của khoa học thiên nhiên. Ở đây cái tư tưởng đúng, trong khi không đưa ra được câu đáp tối hậu cho vấn đề hiện sinh, lại cố hữu trong phương pháp và cần thiết cho việc áp dụng tư tưởng vào thực hành, nghĩa là, cho kỹ thuật. Trái lại, Thiền dựa trên tiền đề rằng không thể trả lời câu đáp tối hậu cho đời sống bằng tư tưởng được. "Cái phương

thức cố định trí thức của "có và "không" thì thật là thích hợp khi sự vật diễn ra bình thường; nhưng ngay khi câu hỏi tối hậu của đời sống khởi dậy, trí năng không trả lời thỏa mãn được"[29]. Chính vì lý do này, không thể nào truyền đạt cái kinh nghiệm *ngộ* bằng trí thức. Đó là "một kinh nghiệm mà có giải thích hay biện luận đến đâu đi nữa cũng không thể truyền đạt cho người khác, trừ phi chính những người này đã có nó từ trước rồi. Nếu *ngộ* có thể phân tích với ý nghĩa rằng nhờ phân tích mà người chưa bao giờ thể nghiệm nó có thể hiểu rõ ràng, cái *ngộ* ấy hẳn không phải là *ngộ*. Vì một sự *ngộ* mà biến thành một khái niệm thì không còn là chính nó nữa; và hẳn không còn kinh nghiệm Thiền nữa"[30].

Không những không thể đưa ra câu đáp tối hậu cho đời sống bằng bất cứ biểu thức trí thức nào; mà ngõ hầu để đạt đến ngộ, ta phải loại bỏ nhiều cơ cấu của tâm thức, chúng ngăn chặn sự chính kiến. "Thiền muốn tâm thức ta tự do và vô ngại; ngay cả cái ý niệm nhất và nhất thiết cũng là vật chướng ngại và cái bẫy bóp chẹt đe dọa sự tự do nguyên bản của tâm linh"[31].

Một hậu quả xa hơn, cái khái niệm tham dự hay tham nhập (*empathy*), mà các tâm lý gia Tây phương quá đề cao, tư tưởng Thiền không chấp nhận được. "Khái niệm tham dự hay tham nhập là một lối giải thích trí thức cái kinh nghiệm ban sơ, trong khi xét chính cái kinh nghiệm, không có chỗ cho bất cứ một sự lưỡng phân nào. Tuy nhiên trí năng, chường ra và đạp vỡ cái kinh nghiệm ngõ hầu có thể lấy trí năng đối trị với nó, thế có nghĩa là phân biệt hay nhị phân. Lúc ấy cái cảm giác đồng nhất nguyên bản mất đi và ta để cho trí năng đập vỡ thực tại ra thành từng mảnh theo cái lối đặc trưng của nó. Tham dự hay tham nhập là kết quả của trí

thức hóa. Nhà triết học mà không có kinh nghiệm uyên nguyên dễ bị đắm chìm trong nó"[32].

Không những chỉ trí năng, mà bất cứ một khái niệm hay nhân vật thẩm quyền nào cũng hạn hẹp tính chất tự phát của kinh nghiệm; do đó "Thiền không gán một tầm quan trọng chính thực nào cho các kinh điển hay những sớ giải kinh điển của những bậc trí tuệ hay thông thái. Kinh nghiệm cá nhân tác động mạnh đối lại với thẩm quyền và sự khải thị khách quan..."[33]. Trong Thiền người ta không chối mà cũng chẳng nhận Thượng Đế. "Thiền muốn tự do tuyệt đối, tự do khỏi ngay cả Thượng Đế"[34]. Thiền cũng muốn sự tự do ấy, ngay khỏi cả đức Phật; do đó có ngôn cú Thiền "Xúc miệng đi mỗi khi anh thốt ra chữ Phật."

Phù hợp với thái độ của Thiền đối với cái thấy trí thức, mục tiêu của giáo lý Thiền không giống như mục tiêu bên Tây phương một sự không ngớt gia tăng với cái tinh vi của tư tưởng luận lý, phương pháp của Thiền "cốt yếu ở chỗ đặt người ta vào một tình trạng tiến thoái lưỡng nan, mà người ta phải cố thoát ra không phải bằng luận lý mà bằng một tâm thức ở trình độ cao hơn."[35] Do đó một vị thầy không phải là một vị thầy hiểu theo nghĩa Tây phương. Ông là một vị thầy, vì ông đã làm chủ được tâm mình, do đó có thể truyền đạt cho người đệ tử điều duy nhất có thể truyền đạt được: cuộc sống mình. "Với tất cả những gì vị thầy có thể làm được, ông không thể nào làm cho người đệ tử nắm được sự vật, trừ phi người đệ tử đã chuẩn bị đầy đủ để nắm... Nắm giữ được thực tại cứu cánh là việc mình phải tự làm lấy."[36]

Thái độ của Thiền sư đối với đệ tử làm độc giả Tây phương hiện đại lúng túng, hắn bị vướng mắc trong sự lựa chọn giữa một thế quyền phi lý hạn chế tự do và bóc lột đối

tượng mình, và một sự bỏ mặc không có một thế quyền nào cả. Thiền tiêu biểu một hình thức thế quyền khác, một hình thức "thế quyền hợp lý". Vị thầy không gọi đệ tử; ông không muốn gì nơi hắn cả, dù là muốn hắn giác ngộ; người đệ tử tự ý đến, và tự ý đi. Nhưng vì hắn muốn học hỏi nơi vị thầy, hắn phải nhận sự kiện rằng vị thầy là một vị thầy, nghĩa là, vị thầy biết người đệ tử muốn gì, mà hiện hắn chưa biết. Đối với vị thầy "không có gì để giải thích bằng ngôn ngữ, chẳng có gì là một giáo lý thiêng liêng để giảng dạy. Anh nhận hay chối ta cũng cho anh ba mươi gậy. Đừng có im lặng mà cũng đừng rành rẽ."[37] Đồng thời đặc tính của Thiền Sư cũng là sự hoàn toàn thiếu thế quyền phi lý và cũng như sự xác nhận mạnh mẽ cái quyền không đòi hỏi kia, mà căn nguồn nó là kinh nghiệm chính thực.

Có lẽ người ta không thể hiểu được Thiền trừ phi người ta thẩm xét cái ý niệm rằng sự thành tựu được chính kiến tất nhiên đưa đến một sự thay đổi bản tính. Ở đây thiền bắt rễ trong tư tưởng Phật giáo, đối với nó sự chuyển hóa bản tính là một điều kiện của giải thoát. Phải gạt bỏ lòng tham sở hữu, cũng như tham bất cứ gì khác, tự hợm mình, tự ca tụng. Thái độ đối với dĩ vãng là thái độ biết ơn, đối với hiện tại là phụng sự, và đối với tương lai là trách nhiệm. Sống trong Thiền "có nghĩa là đối với chính mình và thế gian với một tâm thức ưa mến và tôn kính nhất", một thái độ chính là căn bản của "mật hạnh, một đường nét rất là đặc trưng của pháp môn Thiền. Nó có nghĩa là đừng bỏ phí những tài nguyên thiên nhiên; nó có nghĩa là sử dụng trọn vẹn, vừa phải là từ thiện, tất cả những gì đến với mình".

Là mục đích tích cực, mục tiêu đức lý của Thiền là thực hiện "an tâm và vô uý hoàn toàn", đi từ triền phược đến tự

do. "Thiền là một vấn đề của bản tính chứ không phải của trí năng, thế có nghĩa là Thiền phát sinh từ ý chí được coi như là nguyên tắc thứ nhất của đời sống".[38]

VI
GIẢI - DỒN ÉP VÀ NGỘ

Từ cuộc bàn luận về phân tâm học[39] và Thiền, chúng ta kết luận được gì về mối tương quan giữa hai bộ môn này?

Giờ đây độc giả hẳn phải kinh ngạc bởi sự kiện cho rằng Thiền và phân tâm học tương khắc nhau chỉ vì ta có quan điểm thiển cận về cả hai bộ môn. Trái hẳn lại, sự liên quan giữa Thiền và phân tâm học hình như còn làm ta kinh ngạc hơn. Chương này được dành để giải thích rõ rệt chi tiết về mối tương quan này.

Chúng ta hãy bắt đầu bằng những lời của Bác sĩ Suzuki, đã trích dẫn trước đây. "Thiền tự bản chất là nghệ thuật nhìn vào bản tính của con người mình, và nó chỉ con đường từ triền phược đến tự do... Ta có thể nói rằng Thiền giải phóng tất cả những tinh lực cố hữu và tự nhiên tàng trữ trong mỗi chúng ta, mà trong những hoàn cảnh thông thường bị tù túng và bóp méo đến nỗi chúng không tìm được lối hoạt động thích hợp nào... Do đó, mục đích của Thiền là cứu chúng ta khỏi hóa điên hay tàn tật. Tôi ngụ ý tự do là thế này, là tự do phát huy tất cả những xung lực sáng tạo và

bổ ích cố hữu trong lòng mình. Thường chúng ta mù quáng không thấy rằng mình sở hữu tất cả những khả năng cần thiết hẳn sẽ làm mình hạnh phúc và thương yêu nhau".

Lối mô tả mục tiêu Thiền này có thể áp dụng không cần thay đổi như một mô tả cái mà phân tâm học khao khát thành tựu được; nhìn vào bản tính của chính mình (kiến tính), thực hiện tự do, hạnh phúc và tình thương, giải phóng tinh lực, cứu thoát khỏi bị điên loạn hay tàn tật.

Lời cuối cùng này, rằng ta phải lựa chọn giữa giác ngộ và điên loạn, nghe có thể làm ta kinh ngạc, nhưng theo ý kiến tôi lời ấy phát xuất từ những sự kiện có thể quan sát được. Trong khi tâm bệnh học quan tâm đến vấn đề tại sao một người *nào đó* trở thành điên loạn, câu hỏi chính thật là tại sao *hầu hết* người ta lại *không* trở nên điên loạn. Ta hãy xét vị trí con người trên thế gian, sự cách biệt, cô đơn, bất lực, và hấn ý thức được thế, ta hẳn cho rằng cái gánh nặng này quá sức chịu đựng của hấn, đến nỗi hấn hẳn, đúng là "rã rời tay chân" dưới sự căng thẳng. Đa số người ta tránh cái hậu quả này và để bù đắp lại họ sống một cách máy móc như tuân theo cái lề thói của đời sống, phù hợp với bầy, tìm kiếm quyền lực, uy thế, và tiền tài, lệ thuộc vào những thần tượng - cùng thờ phụng với những kẻ khác - một nếp sống khổ hạnh (*masochistic*) tự hi-sinh, vọng phát tự tôn - tóm lại trở thành tàn tật. Tất cả những nếp sống máy móc để bù đắp này có thể duy trì được tính cách lành mạnh, miễn là chúng có hiệu quả đến mức độ nào đó. Giải pháp căn bản duy nhất thực sự vượt qua được chứng điên loạn tiềm tàng là lối đáp ứng trọn vẹn, hữu ích đối với thế gian mà hình thức cao nhất của nó là ngộ.

Trước khi đến vấn đề chính của mối quan hệ giữa phân

tâm học và Thiền tôi muốn xét thêm đôi chút về những tương quan ngoại biên:

Phải đề cập đến trước tiên là cái chiều hướng đức lý chung của Thiền và phân tâm học. Một điều kiện để thành tựu được mục tiêu của Thiền là khắc phục được *tham*, dù là tham tài sản hay danh vọng, hay bất cứ một hình thức tham nào khác ("thèm muốn" (*coveting*); theo ý nghĩa của Cựu Ước). Đây đúng là mục tiêu của phân tâm học. Trong lý thuyết tiến hóa tính dục (*libido evolution*) từ giai đoạn *môi miệng*, *hậu môn*, tới giai đoạn *sinh dục*, Freud ngấm ngầm tuyên bố rằng cái đặc tính mạnh khỏe phát triển từ một chiều hướng hoạt động, độc lập. Theo thuật ngữ của tôi, nhờ những quan sát lâm sàng của Freud, tôi đã làm cho yếu tố giá trị này rõ rệt hơn bằng cách nói về sự tiến hóa từ chiều hướng thụ nhận qua chiều hướng bóc lột, vơ vét, buôn bán, cho đến chiều hướng sáng tạo[40]. Dù ta có dùng thuật ngữ nào đi nữa, điểm cốt yếu là, trong quan niệm phân tâm học, *tham* là một hiện tượng bệnh lý; nó hiện diện ở nơi nào mà con người chưa phát triển những khả năng sáng tạo, hữu ích của mình. Thế nhưng phân tâm học hay Thiền *uyên nguyên* đều không phải là một hệ thống đức lý. Mục đích của Thiền vượt qua mục tiêu của hành vi đức lý, và phân tâm học cũng vậy. Có thể nói rằng cả hai hệ thống cho rằng sự thực hiện mục tiêu của chúng đem lại một chuyển hóa đức lý, sự khắc phục lòng tham và khả năng thương yêu và trắc ẩn. Chúng không có xu hướng khiến một người sống một đời đức hạnh bằng cách dồn ép cái dục vọng "tà", nhưng chúng mong rằng cái dục vọng tà kia sẽ tan chảy và biến mất dưới ánh sáng và sức ấm của ý thức khoáng trương. Nhưng giữa ngộ và chuyển hóa đức lý có liên hệ nhân quả gì đi nữa, hẳn là sai

lầm trầm trọng khi tin rằng có thể tách biệt mục tiêu của Thiền với mục tiêu khắc phục *tham, sân* và *si*, hay rằng có thể thực hiện được *ngộ* mà không hành khiêm tốn, thương yêu, và trắc ẩn. Cũng rất là lầm lẫn đi cho rằng mình đã thành tựu được mục tiêu của phân tâm học trừ phi có một sự chuyển hóa tương tự nơi bản tính con người. Một người đã đạt tới mức phong phú thì không tham lam, và đồng thời hắn đã vượt qua được cái tính chất phù hoa của mình và những tưởng tượng về toàn trí và toàn năng; hắn khiêm nhường và thấy mình là chính mình. Cả Thiền và phân tâm học nhắm một cái gì vượt quá đức lý, thế nhưng không thể nào thực hiện được mục tiêu của chúng trừ phi có một sự chuyển hóa đức lý xảy ra.

Một yếu tố nữa chung cho cả hai hệ thống là cả hai đều nhấn mạnh vào sự độc lập khỏi bất cứ một thế quyền nào. Đây là lý do chính khiến Freud chỉ trích tôn giáo. Ông thấy bản chất của tôn giáo là cái ảo tưởng thay thế sự lệ thuộc nguyên thủy vào một đấng cha cứu giúp và trừng phạt bằng sự lệ thuộc vào Thượng Đế. Theo Freud, tin vào Thượng Đế là con người tiếp tục sự lệ thuộc ấu trĩ của hắn, chứ không phải là già giặn, tức chỉ dựa vào sức mạnh của chính mình. Không hiểu Freud sẽ nghĩ gì về một "tôn giáo" khi nó nói rằng: "Khi anh đã nói đến tên Phật, đi xúc miệng đi!" Ông sẽ nói gì về một tôn giáo trong ấy không có Thượng Đế, không có bất cứ một thứ thế quyền phi lý nào, mục tiêu chính của nó là giải thoát con người khỏi tất cả lệ thuộc, làm cho con người sống động, chỉ cho hắn thấy rằng hắn, chứ không phải ai khác, chịu trách nhiệm cho chính định mệnh hắn?

Thế nhưng, người ta có thể hỏi, cái thái độ chống thế quyền này lại không mâu thuẫn ý nghĩa của con người của

vị thầy trong Thiền, và của nhà phân tâm trong phân tâm học? Lại nữa, nghi vấn này chỉ thị một yếu tố trong ấy có một mối quan hệ sâu xa giữa Thiền và phân tâm học. Trong cả hai hệ thống người ta cần một người chỉ đạo, người đã chính mình trải qua cái kinh nghiệm mà bệnh nhân (đệ tử) do mình chăm sóc phải thành tựu. Phải chăng như thế có nghĩa là người đệ tử đâm ra lệ thuộc vào ông thầy (hay nhà phân tâm) và do đó lời của ông thầy là chân lý của hắn? Chắc chắn, phân tâm học đối trị với sự kiện về sự lệ thuộc này (chuyển di) và nhận thức được cái ảnh hưởng mạnh mẽ mà nó có thể có. Nhưng mục tiêu của phân tâm học là hiểu và cuối cùng để cởi mối ràng buộc này, và thay vì thế mạng người bệnh nhân đến một mức mà hắn đã đạt được tự do trọn vẹn khỏi nhà phân tâm, vì hắn đã thể nghiệm trong chính mình cái trước đây là vô thức và đã hồi phục nó vào ý thức hắn. Thiền nhiều hơn, và có thể xác tín cái phán đoán của mình về người đệ tử. Ông đã không gọi người đệ tử, và ông cũng không ngăn hắn rời bỏ ông. Nếu người đệ tử tự nguyện đến với ông và muốn ông chỉ dẫn để đi trên con đường dốc đến ngộ, ông thầy sẵn lòng hướng dẫn hắn, nhưng chỉ dưới một điều kiện: người đệ tử phải hiểu rằng, người thầy muốn giúp hắn bao nhiêu thì hắn cũng phải tự trông nom mình bấy nhiêu. Chẳng ai trong chúng ta có thể tự cứu mình. Tất cả những gì ông thầy có thể làm được là đóng vai trò một cổ mụ, hay một người hướng đạo trong rừng núi. Như một Thiền Sư nói: "Ta chả có gì để truyền cho ông cả và nếu ta cố truyền, thế nào ông cũng có dịp để biến ta thành trò cười. Ngoài ra, bất cứ gì ta có thể nói với ông là của ta, chứ không bao giờ có thể là của ông".

Ta thấy một ví dụ rất kinh ngạc và cụ thể về thái độ của

Thiền Sư trong cuốn sách của Herrigel về nghệ thuật bắn cung[41]. Thiền Sư nhấn mạnh cái thế quyền hợp lý của mình, thế có nghĩa là, ông biết rõ nghệ thuật bắn cung hơn, do đó phải nhấn mạnh một lối nào đó để học nó, nhưng ông không muốn một thế quyền phi lý nào, một quyền uy nào đối với người đệ tử, sự lệ thuộc không dứt của người đệ tử vào thầy. Trái lại, một khi người đệ tử chính hắn trở thành một ông thầy, hắn đi con đường riêng của mình; và tất cả những gì ông thầy mong đợi nơi hắn chỉ là một hình ảnh thỉnh thoảng để cho ông thấy người đệ tử đang tiến triển như thế nào. Có thể nói rằng Thiền Sư thương các đệ tử. Tình thương của ông là một tình thương thiết thực và chín chắn, một thứ tình thương nỗ lực mọi cách để giúp người đệ tử đạt mục đích, thế nhưng là một tình thương biết rằng không có gì ông thầy làm có thể giải quyết vấn đề cho người đệ tử, có thể đạt mục đích cho hắn. Tình thương này của Thiền Sư là một tình thương phi-tình cảm, thiết thực, một tinh thương chấp nhận cái thực tại của định mệnh con người trong ấy không ai trong chúng ta có thể cứu kẻ khác, thế nhưng trong ấy chúng ta không bao giờ ngưng nỗ lực đủ mọi cách để giúp đỡ khiến người khác có thể tự cứu mình. Bất cứ tình thương nào mà không biết cái giới hạn này, và tự xưng là có thể "cứu" một linh hồn khác, là một tình thương chưa thoát khỏi tự đại và tham vọng.

Chúng ta cũng chẳng cần bằng chứng thêm rằng những gì đã nói về Thiền Sư trên nguyên tắc cũng đúng (hay phải đúng) đối với nhà phân tâm. Freud nghĩ rằng sự độc lập của bệnh nhân đối với nhà phân tâm có thể tạo nên hay nhất bằng một thái độ như gương, vô ngã về phía nhà phân tâm. Nhưng các nhà phân tâm như Ferenczi, Sullivan, tôi, và

những người khác, đã nhấn mạnh cần có sự liên hệ giữa nhà phân tâm và bệnh nhân như một điều kiện để thông cảm, hẳn sẽ hoàn toàn đồng ý rằng mối liên hệ này phải thoát khỏi tất cả tình cảm, những bóp méo không thiết thực, và, nhất là, khỏi bất cứ một sự điều động nào - dù là tinh vi và gián tiếp nhất - của nhà phân tâm vào đời sống của bệnh nhân, dù là sự điều động cần thiết để bệnh nhân khỏi. Nếu bệnh nhân muốn khỏi và thay đổi, điều ấy hay lắm, và nhà phân tâm sẵn lòng giúp hắn. Nếu hắn quá không chịu thay đổi, đó không phải là trách nhiệm của nhà phân tâm. Tất cả trách nhiệm của ông là cho mượn tất cả kiến thức và nỗ lực của ông, là trao mình cho bệnh nhân để tìm kiếm cái mục tiêu mà bệnh nhân đã tìm đến ông vì thế.

Liên hệ với thái độ của nhà phân tâm là một tương quan khác giữa Thiền và phân tâm học. Cái phương pháp "giảng dạy" của Thiền có thể nói là xô đẩy người đệ tử vào một góc. Công án khiến người đệ tử không thể nào tìm nương náu trong tư tưởng trí thức: công án giống như một chướng ngại khiến người ta không thể lẩn trốn xa hơn nữa. Nhà phân tâm cũng làm - hay phải làm - một cái gì tương tự. Ông phải tránh cái lầm lẫn đi mớm cho bệnh nhân những xét đoán và giải thích chỉ tổ cản trở người bệnh nhân nhẩy từ tư tưởng vào kinh nghiệm. Trái lại, ông phải lấy đi từng cái hợp lý hóa một, từng cái nạng một, cho đến khi bệnh nhân không còn trốn chạy được nữa, và ngược lại phải phá bỏ những tưởng tượng tràn đầy tâm thức mình và thể nghiệm thực tại-nghĩa là, ý thức được một cái gì mà trước đây hắn không ý thức được. Cái tiến trình này luôn luôn tạo ra nhiều âu lo, và đôi khi cái âu lo lại cản trở sự phá bỏ, nếu không có sự hiện diện để trấn an của nhà phân tâm. Nhưng sự trấn an

này là phải "có đó", chứ không phải là sự đảm bảo trấn an bằng ngôn ngữ có xu hướng ngăn cấm bệnh nhân thể nghiệm cái chỉ hắn thể nghiệm được.

Cuộc bàn luận của chúng ta cho đến đây đã đối trị với những điểm ngoại biên của sự tương tự hay tương quan giữa Thiền và phân tâm học. Nhưng không một so sánh nào như thế có thể thỏa mãn trừ phi nó đối trị thẳng vào vấn đề chính của Thiền, ấy là ngộ, và vấn đề chính của phân tâm học, đó là sự vượt qua dồn ép, sự chuyển hóa vô thức thành ý thức.

Chúng ta hãy tóm tắt những gì đã nói về vấn đề này xét về phân tâm học. Mục tiêu của phân tâm học là làm cái vô thức hữu thức. Tuy nhiên, nói về "cái" hữu thức và "cái" vô thức có nghĩa là nhận chữ nghĩa làm thực tại. Chúng ta phải bám chặt sự kiện rằng ý thức và vô thức chỉ những tác năng, chứ không phải những vị trí hay nội dung. Vậy thì, nói đích xác, chúng ta chỉ có thể nói về những tình trạng của các mức độ khác nhau của dồn ép, tức là, một tình trạng mà chỉ những kinh nghiệm ấy được phép đi vào nhận thức mà có thể thâm nhập cái máy lọc xã hội của ngôn ngữ, luận lý, và nội dung. Tới cái mức độ mà tôi có thể tránh khỏi máy lọc này và tự thể nghiệm mình như là con người phổ quát, nghĩa là, tới cái mức độ mà dồn ép giảm bớt, tôi tiếp xúc với những căn nguồn sâu thẳm nhất trong tôi, và thế có nghĩa là với tất cả nhân loại. Nếu tất cả cái dồn ép bị nhắc bỏ, không còn cái vô thức như là chống lại ý thức; có kinh nghiệm trực tiếp, lập tức; bởi vì tôi không là người lạ với chính tôi, không ai và không cái gì là kẻ lạ đối với tôi cả. Hơn nữa, tới cái mức độ mà một phần của tôi ly cách khỏi chính tôi, và "vô thức" của tôi ly cách với ý thức (tức là

tôi, con người toàn diện, ly cách với cái tôi, con người xã hội), cái hiểu của tôi về thế gian bị sai lạc nhiều. Trước tiên, theo cái lối bóp méo (điều động) thiếu mạch lạc; tôi thể nghiệm kẻ khác không bằng toàn thể bản ngã tôi, mà bằng cái bản ngã phân liệt, trẻ con, và do đó tôi thể nghiệm một người khác như một nhân vật quan trong của ấu thời mình, chứ không như con người mà hắn thực sự là.

Thứ nhì, con người trong tình trạng bị dồn ép thể nghiệm thế gian bằng ý thức hư ngụy. Hắn không thấy những cái hiện hữu, mà hắn đặt những hình ảnh tư tưởng của mình vào sự vật, và thấy chúng trong ánh sáng của những hình ảnh và ảo tưởng tư tưởng của mình, hơn là trong thực chất của chúng. Chính cái hình ảnh tư tưởng, cái màn bóp méo, tạo ra những khát vọng, những âu lo của hắn. Rốt cuộc, con người dồn ép, thay vì thể nghiệm những sự vật và con người, thể nghiệm bởi *tiến trình óc não*. Hắn ở trong cái ảo tưởng là mình tiếp xúc với *thế giới*, trong khi hắn chỉ tiếp xúc với *chữ nghĩa*. Bóp méo thiếu mạch lạc, ý thức hư ngụy, và tác động óc não không đích là những phương diện dị biệt nhưng đè lấn của cùng một hiện tượng phi thực tại nó hiện hữu khi nào con người phổ quát còn ly cách với con người xã hội. Chúng ta chỉ có thể mô tả cùng một hiện tượng một cách khác bằng cách nói rằng cái con người sống trong trạng thái dồn ép là con người vong thân. Hắn phóng dọi những tình cảm và ý tưởng của mình lên các đối tượng, rồi không thể nghiệm chính mình như là chủ thể của những tình cảm này, nhưng bị chi phối bởi những đối tượng chất đầy những tình cảm của hắn.

Đối nghịch với cái kinh nghiệm phân ly, méo mó thiếu mạch lạc, hư ngụy, tác động bởi óc não, là sự lĩnh hội trực

tiếp, lập tức, toàn thể cái thế giới mà chúng ta thấy trong hài nhi và đứa trẻ trước khi quyền năng của giáo dục biến đổi hình thức kinh nghiệm này. Đối với đứa trẻ mới sinh chưa có sự cách biệt giữa cái tôi và cái không-tôi. Sự cách biệt này dần dần xảy ra, và sự hoàn thành cuối cùng được biểu thị bởi sự kiện rằng đứa trẻ nói được "tôi". Nhưng đứa trẻ vẫn hiểu thế giới một cách tương đối lập tức và trực tiếp. Khi đứa trẻ chơi với một quả bóng, nó thực sự thấy quả bóng lăn, nó hoàn toàn ở *trong* kinh nghiệm này và chính vì thế mà nó là một kinh nghiệm có thể lập đi lập lại vô cùng, và với một niềm vui bất tận. Người trưởng thành cũng cho rằng mình thấy quả bóng lăn. Điều ấy dĩ nhiên đúng, vì hắn thấy quả bóng-khánh thể đang lăn trên cái sàn-khánh thể. Nhưng hắn không thực sự *thấy* nó lăn. Hắn *nghĩ* về quả bóng lăn trên bề mặt. Khi hắn nói "quả bóng lăn", thực sự hắn chỉ xác nhận (a) hắn biết rằng cái đối tượng tròn đằng kia gọi là một quả bóng và (b) hắn biết rằng những vật tròn lăn trên một bề mặt nhẵn khi mình đẩy chúng. Đôi mắt hắn tác động mục đích chứng minh rằng hắn biết, do đó hắn cảm thấy an toàn trên thế giới.

Trạng thái không dồn ép là một trạng thái trong ấy ta lại đạt được sự hiểu biết lập tức, không méo mó về thực tại, cái ngây thơ và tự nhiên của đứa trẻ; nhưng *sau khi* đã trải qua tiến trình vong thân, tiến trình phát triển trí năng, không-dồn ép được phục hồi về trạng thái hồn nhiên ở một mức độ cao hơn; nó chỉ có thể trở về trạng thái hồn nhiên ở một mức độ cao hơn; nó chỉ có thể trở về trạng thái hồn nhiên sau khi mình đã mất đi cái hồn nhiên của mình.

Ta thấy toàn thể ý niệm này được giải thích rõ rệt trong Cựu-Ước, trong câu chuyện về sự Sa Đọa, và quan niệm tiên

tri về Đấng Cứu Thế. Con người, trong lịch sử kinh thánh, thấy mình trong một trạng thái hợp nhất vô phân biệt trong Vườn Địa Đàng. Không có ý thức, không có phân biệt, không có lựa chọn, không có tự do, không có tội lỗi. Hắn là thành phần của thiên nhiên, và hắn chẳng thấy giữa mình và thiên nhiên có cách biệt gì cả. Trạng thái hợp nhất ban sơ, tiền cá nhân này bị nứt rạn bởi hành động lựa chọn đầu tiên, mà đồng thời cũng là hành động bất tuân và tự do đầu tiên. Hành động ấy khiến ý thức xuất hiện. Con người tự ý thức được mình là mình, được sự cách biệt của mình với người đàn bà-Eve, và với thiên nhiên, thú vật, và trái đất. Khi hắn thể nghiệm sự cách biệt này hắn cảm thấy e thẹn-như tất cả chúng ta vẫn còn cảm thấy e thẹn (dù một cách vô thức) khi chúng ta thấy mình cách biệt khỏi đồng loại. Hắn rời bỏ Vườn Địa Đàng, và đó là khởi đầu của lịch sử con người. Hắn không thể trở về trạng thái hài hòa nguyên thủy nhưng hắn có thể nỗ lực để đạt đến một trạng thái hài hòa mới bằng cách phát triển lý trí, khách quan tính, lương tâm, và tình thương một cách trọn vẹn, để cho, như những lời tiên tri diễn tả", thế gian tràn đầy sự hiểu biết Thượng Đế cũng như đại dương đầy nước". Lịch sử, theo quan niệm về Đấng Cứu Thế, là nơi sẽ xảy ra sự phát triển khỏi sự hài hòa mới, một sự hài hòa dựa trên sự phát triển lý trí hoàn hảo và toàn thiện. Trạng thái hài hòa mới này ta gọi là thời đại của Đấng Cứu Thế trong ấy sự xung đột giữa con người và thiên nhiên, giữa con người và con người, sẽ phải biến mất, trong ấy sa mạc sẽ trở thành thung lũng mầu mỡ, trong ấy cừu và sói an nghỉ bên nhau, và trong ấy gươm đao sẽ được biến thành cầy bừa. Thời Cứu Thế là thời của vườn Địa Đàng, thế nhưng nó lại nghịch lại. Nó là nhất tính, lập tức, toàn thể,

nhưng con người đã phát biểu trọn vẹn lại trở thành đứa trẻ lần nữa, mà lại quá lớn để là trẻ con.

Cũng ý tưởng ấy được biểu thị trong Tân Ước: "Thật vậy, ta nói với các người, ai không thụ nhận Nước Chúa như một đứa trẻ thì sẽ không được vào đó"[42]. Ý nghĩa thật rõ; chúng ta phải trở thành trẻ con lần nữa, phải lĩnh hội thế giới một cách không gián cách, sáng tạo: nhưng trở thành trẻ con lần nữa đồng thời chúng ta lại không là trẻ con, mà là những người trưởng thành đã phát triển hoàn toàn. Vậy thì, quả là chúng ta có cái kinh nghiệm mà Tân Ước mô tả như thế này: "Bấy giờ chúng ta thấy mơ hồ trong một cái gương, nhưng bây giờ chúng ta sẽ thấy mặt đối mặt. Bấy giờ tôi chỉ biết manh mún, còn bây giờ tôi sẽ biết trọn vẹn như Chúa đã biết tôi trọn vẹn vậy"[43].

"Ý thức được cái vô thức" có nghĩa là vượt qua dồn ép và phân ly khỏi chính mình, do đó khỏi kẻ lạ. Nó có nghĩa là thức tỉnh, gạt bỏ những ảo tưởng, tưởng tượng, và dối trá, thấy thực tại như chính nó. Con người thức tỉnh là con người giải thoát, con người mà sự tự do của mình không bị hạn hẹp bởi những kẻ khác hay chính mình. Cái tiến trình ý thức được cái mà mình trước đây không ý thức được là cuộc cách mạng nội tâm của con người. Đó là sự thức tỉnh chính thực nó ở tại gốc rễ của cả tư tưởng trí thức sáng tạo lẫn sự lĩnh hội trực giác lập tức. Người ta chỉ có thể dối trá trong một tình trạng vong thân, ở đó thực tại không được thể nghiệm ngoại trừ như một tư tưởng. Trong trạng thái cởi mở trước thực tại trạng thái hiện diện trong sự thức tỉnh, người ta không thể dối trá được bởi vì sự dối trá sẽ tan chẩy dưới sức mạnh của sự thể nghiệm viên mãn. Trong cuộc phân tích cuối, làm vô thức hữu thức có nghĩa là sống trong chân lý.

Thực tại không còn ly cách; tôi cởi mở trước nó; tôi để yên nó; do đó những đáp ứng của tôi đối với nó là "thật".

Cái mục tiêu lĩnh hội trọn vẹn, lập tức được thế giới là mục tiêu của Thiền. Vì Bác sĩ Suzuki có viết một chương về vô thức trong sách này(*), tôi có thể căn cứ vào bài thảo luận của ông, và do đó cố giải thích rõ rệt thêm về mối tương quan giữa những quan niệm phân tâm học và những quan niệm Thiền.

Trước tiên, tôi lại xin đề cập đến sự khó khăn về thuật ngữ mà, tôi tin là chỉ làm rắc rối những vấn đề một cách không cần thiết; việc dùng cái hữu thức và cái vô thức, thay vì dùng cái từ ngữ có tác năng biểu thị sự ý thức nhiều ít hay về cái kinh nghiệm trong con người toàn diện. Tôi tin rằng nếu chúng ta tránh cuộc bàn luận khỏi những trở ngại thuật ngữ này chúng ta có thể sẵn sàng nhận thức được hơn mối tương quan giữa chân nghĩa của việc làm cái vô thức hữu thức và ý niệm ngộ.

"Lối nhận thức của Thiền là đi ngay vào chính đối tượng và thấy nó, có thể nói là từ bên trong"(44). Sự lĩnh hội lập tức về thực tại này "cũng có thể gọi là có tính cách động hay sáng tạo"(45). Đoạn Suzuki nói về căn nguồn sáng tạo như về "vô thức của Thiền" và nói tiếp rằng "vô thức là một cái gì để cảm, không phải theo ý nghĩa thông thường, mà trong cái ý nghĩa mà tôi xin gọi là ý nghĩa ban sơ hay nền tảng"(46). Ở đây cái công thức nói về vô thức như về một cõi vực trong nhân tính và vượt qua nó, và, như Suzuki tiếp tục nói",cái cảm giác về vô thức thì... căn bản [và] nguyên sơ"(47). Diễn

(*) Tức cuốn *Thiền và phân tâm học* của D.T. Suzuki, E.Fromm và R.de Martino, Kinh Thi xuất bản, S. 1973.

dịch lời này sang những thuật ngữ tác năng có lẽ tôi không nói về sự cảm thấy "cái" vô thức, mà đúng hơn ý thức được một khu vực kinh nghiệm sâu xa hơn và không bị qui ước hoá, hay nói cách khác, giảm bớt mức độ dồn ép, do đó giảm trừ sự bóp méo thiếu mạch lạc, những phóng dọi hình ảnh, và tác động óc não vào thực tại. Khi Suzuki nói về Thiền-gia là ông "thông giao trực tiếp với cái vô thức vĩ đại"[48], có lẽ tôi thích công thức này hơn: ý thức được thực chất mình, và thực chất của thế gian một cách sâu xa viên mãn không che chướng. Sau đó một chút Suzuki dùng cái ngôn ngữ tác năng ấy khi ông phát biểu: "Thật ra, trái lại, nó [cái vô thức] là cái thân thiết nhất đối với ta và chính vì sự thân thiết này mà ta khó nắm được nó, cũng như là mắt không tự thấy được vậy. Do đó, *trở nên ý thức được vô thức đòi hỏi phải tôi luyện ý thức một cách đặc biệt*"[49]. Ở đây Suzuki chọn đúng cái công thức mà người ta chọn từ quan điểm phân tâm học: mục tiêu là ý thức được cái vô thức, mà để đạt được mục tiêu này cần phải tôi luyện ý thức một cách đặc biệt. Phải chăng như thế hàm ý Thiền và phân tâm học có cùng một mục tiêu, và cả hai chỉ dị biệt ở cái đường lối tôi luyện ý thức?

Trước khi trở lại điểm này, tôi xin bàn luận vài điểm nữa cần được làm sáng tỏ.

Bác sĩ Suzuki, trong bài thảo luận của ông, đề cập đến cùng vấn đề mà tôi đã nói đến trong cuộc bàn luận về quan niệm phân tâm học ở trên, quan niệm về kiến thức chống lại trạng thái hồn nhiên. Cái mà theo thuật ngữ kinh thánh ta gọi là mất hồn nhiên, qua sự sở đắc kiến thức, thường trong Thiền và trong Phật giáo gọi là "phiền não (*klesha*)" hay sự can thiệp của tâm trí hữu thức chi phối bởi trí năng (*vijnana*)". Chữ trí năng đề ra một vấn đề rất quan trọng.

Trí năng có giống với ý thức không? Trong trường hợp này, vô thức hóa hữu thức hẳn hàm ý tăng tiến trí năng và đúng ra đưa đến một mục tiêu trái hẳn với mục tiêu của Thiền. Nếu vậy, thì đúng là mục tiêu của phân tâm học và của Thiền đối nghịch hẳn nhau, một đằng cố tìm thêm trí thức, một đằng cố vượt qua trí thức.

Phải nhận rằng Freud, trong những năm nghiên cứu đầu, khi ông vẫn còn tin rằng cái tin tức đích xác do nhà phân tâm đem đến cho bệnh nhân có thể chữa lành hẳn, có quan niệm trí năng là mục tiêu của phân tâm học; cũng phải công nhận hơn nữa rằng nhiều nhà phân tâm trên thực tế vẫn chưa vượt ra khỏi quan niệm trí năng này, và Freud chính ông chưa bao giờ giải thích minh bạch về sự dị biệt giữa trí năng và cái kinh nghiệm triệt để, tình cảm thâu hoạch được trong "cuộc tìm kiếm thấu đáo" chân thực. Thế nhưng, chính cái kiến thức thực nghiệm và phi-trí thức này là mục tiêu của phân tâm học. Như tôi đã tuyên bố trước đây, ý thức được việc hô hấp của tôi không có nghĩa là *nghĩ* về sự hô hấp của tôi. Ý thức được sự vận động của tay tôi không có nghĩa là nghĩ về nó. Trái lại, một khi tôi *nghĩ* về sự hô hấp hay sự vận động của tay tôi, tôi không còn ý thức được sự hô hấp hay sự vận động của tay tôi nữa. Cũng vậy đối với việc tôi ý thức một đoá hoa hay một người, một kinh nghiệm vui, buồn, hay thanh bình. Đặc tính của tất cả chân kiến thức trong phân tâm học là không thể phát biểu nó bằng tư tưởng, trong khi đặc tính của tất cả phép phân tích cái "kiến thức" ấy được phát biểu bằng những lý thuyết phức tạp chẳng ăn nhằm gì với kinh nghiệm trực tiếp. Kiến thức phân tâm học chân chính có tính cách đột nhiên; nó đến mà không bị bó buộc hay rắp tâm trước gì cả. Nó không khởi

đầu trong óc ta mà, dùng một hình ảnh của Nhật Bản, trong bụng ta. Không thể phát biểu nó thích đáng trong ngôn ngữ và nó vuột ra khỏi ta nếu ta muốn phát biểu nó bằng ngôn ngữ; thế nhưng nó có thực và hữu thức, và kẻ nào đã thể nghiệm nó là một kẻ thay đổi.

Sự lĩnh hội trực tiếp cái thế giới bởi đứa trẻ là một sự lĩnh hội trước ý thức, khách quan tính, và một cảm thức về thực tại như là tách biệt khỏi bản ngã được phát triển viên mãn. Trong trạng thái này "vô thức là một vô thức bản năng, nó không vượt qua vô thức của thú vật và trẻ con. Nó không thể là vô thức bán khai đến tự-ý thức, người ta thể nghiệm thế giới như một thế giới phân ly đặt trên nền tảng phân chia giữa chủ thể và khách thể, phân cách giữa con người phổ quát và con người xã hội, giữa vô thức và ý thức. Tuy nhiên, tới cái mức độ mà ý thức được tôi luyện để tự khai mở, để lỏng cái máy lọc ba mặt, sự mâu thuẫn giữa ý thức và vô thức biến mất. Khi nó đã hoàn toàn biến mất thì có cái kinh nghiệm trực tiếp, không tư biện, hữu thức, đúng là cái thức kinh nghiệm hiện hữu không giống với trí năng và suy tưởng. Tri thức này là cái Spinoza gọi là hình thức cao nhất của tri thức, tức là *trực giác*; cái tri thức mà Suzuki mô tả là lối nhận thức "đi ngay vào chính đối tượng và thấy nó, có thể nói từ bên trong"; đó là lối nhìn thực tại một cách năng động và sáng tạo. Thể nghiệm được sự lĩnh hội trực tiếp, không tự biện, con người trở thành "nghệ sĩ sáng tạo của đời sống" mà tất cả chúng ta đều là thế nhưng lại đã quên mất rằng mình là thế. Đối với (bậc nghệ sĩ sáng tạo của đời sống) như thế tất cả mọi công việc của hắn biểu thị tính chất độc đáo, sáng tạo, cái nhân cách sống động của hắn. Không có tính chất qui ước, không có khuôn sáo, không

có động lực cấm đoán.... Hắn không có cái ngã bị nhốt trong cuộc sống manh mún, giới hạn, qui kỷ câu thúc của mình. Hắn đã thoát khỏi ngục tù này"[51].

"Con người chín chắn" nếu hắn tự thanh tịnh khỏi phiền não" và sự can thiệp của trí năng, có thể thực hiện "một cuộc sống tự do và tự nhiên ở đó những cảm giác phiền não như sợ hãi, âu lo, hay bất an không có chỗ để tấn công hắn"[52]. Những gì Suzuki nói ở đây về tác dụng giải thoát của sự thành tựu này quả thật là cái mà nhìn từ quan điểm phân tâm học có thể nói là cái quả chứng mà ta mong muốn.

Vẫn còn một vấn đề thuật ngữ mà tôi chỉ muốn đề cập vắn tắt vì, như tất cả các vấn đề thuật ngữ khác, nó chẳng hệ trọng gì lắm. Tôi đã đề cập ở trước rằng Suzuki nói về việc tôi luyện ý thức; nhưng ở những chỗ khác ông nói về "*cái vô thức tôi luyện* trong tất cả những kinh nghiệm hiện hữu thức mà hắn đã trải qua từ ấu thời tổ hợp để tạo thành cả con người hắn"[53]. Ta có thể thấy mâu thuẫn khi thì dùng "ý thức tôi luyện" và khi khác lại cái "vô thức tôi luyện". Nhưng thật ra tôi chẳng thể cho rằng ở đây chúng ta đối trị với một mâu thuẫn. Trong tiến trình vô thức hóa hữu thức, tiến trình đạt đến cái thực tại viên mãn do đó không tư biện của kinh nghiệm, cả ý thức lẫn vô thức phải được tôi luyện. Ý thức phải được tôi luyện để bớt tin cậy vào máy lọc qui ước, trong khi vô thức phải được tôi luyện để trồi khỏi sự hiện hữu bí mật, cách biệt của nó, vào ánh sáng. Nhưng trên thực tế, nói đến tôi luyện ý thức và vô thức có nghĩa là dùng phép ẩn dụ. Cả vô thức lẫn ý thức đều chẳng cần được tôi luyện (vì chẳng có một ý thức hay một vô thức), mà *con người* phải được tôi luyện để từ bỏ dồn ép và để thể nghiệm thực tại trọn vẹn, rõ rệt, chân xác, thế nhưng không với suy tưởng trí năng, ngoại

trừ chỗ nào thiếu hay cần đến suy tưởng trí năng, như trong khoa học và trong các chức nghiệp thực tiễn.

Suzuki đề nghị gọi vô thức này là Vô Thức Vũ Trụ. Dĩ nhiên, không có biện luận vững chắc nào chống lại thuật ngữ này, miễn là nó được giải thích minh bạch như trong bài của Suzuki. Tuy nhiên, có lẽ tôi thích dùng chữ "Ý Thức Vũ Trụ" hơn, mà Bucke dùng để biểu thị một hình thức mới, hiển thị của ý thức[54]. Có lẽ tôi thích từ ngữ này hơn vì nếu, và tới cái mức độ mà, vô thức trở thành hữu thức, nó không còn là vô thức (phải luôn luôn ghi nhớ rằng nó không trở thành trí năng suy tưởng). Cái vô thức vũ trụ chỉ là cái vô thức khi nào chúng ta còn tách biệt với nó, nghĩa là, khi nào chúng ta còn chưa ý thức được (*unconscious*) thực tại. Tới cái mức độ chúng ta thức tỉnh và tiếp xúc với thực tại, không có gì mà chúng ta không ý thức được. Phải nói thêm rằng dùng chữ *Ý Thức Vũ Trụ* (Cosmic Consciousness), hơn là chữ *hữu thức* (conscious), ta ám chỉ tác năng của ý thức hơn là chỉ một vị trí trong nhân cách.

Toàn thể cuộc bàn luận này đưa chúng ta đến đâu đối với mối tương hệ giữa Thiền và phân tâm học?

Mục tiêu của Thiền là ngộ: sự lĩnh hội thực tại một cách trực tiếp, phi tư biện, không với phiền não và trí thức hoá, sự thực hiện mối liên hệ của chính tôi và Vũ Trụ. Cái kinh nghiệm mới này là một sự lặp lại sự lĩnh hội tiền-trí thức, lập tức của đứa trẻ, nhưng trên một mức độ mới, mức độ phát triển viên mãn lý trí, khách quan tính, cá tính của con người. Trong khi kinh nghiệm của đứa trẻ, cái kinh nghiệm lập tức và nhất tính, nằm *trước* cái kinh nghiệm phân ly và chia tách chủ thể - khách thể, cái kinh nghiệm giác ngộ lại nằm sau đó.

Mục tiêu của phân tâm học, như Freud phát biểu, là mục tiêu làm cái vô thức hữu thức, mục tiêu thay thế Di Ngã (*Id*) bằng Bản Ngã (*Ego*). Chắc chắn, nội dung của cái vô thức mà ta phải khám phá chỉ hạn hẹp vào một phạm vi nhỏ của cá tính, vào những xung lực bản năng sống động vào buổi ấu thời, nhưng dễ bị kiện vong. Nhắc những xung lực này khỏi trạng thái dồn ép chính là mục tiêu của kỹ thuật phân tích. Hơn nữa, cái phạm vi mà ta phải phơi mở, khác hẳn các tiền đề lý thuyết của Freud, được qui định bởi nhu yếu liệu pháp để chữa một triệu chứng đặc thù nào đó. Người ta ít lưu tâm khôi phục vô thức ở ngoài cái khu vực liên hệ với sự hình thành triệu chứng. Dần dần sự xuất hiện quan niệm bản năng chết và eros và sự phát triển những phương diện của Bản Ngã (*Ego*) trong những năm gần đây đã mở rộng phần nào các quan niệm của Freud về những nội dung của vô thức. Các trường phái phi-Freudian hết sức khoáng trương các phạm vi của vô thức mà ta phải khai mở. Triệt để nhất là Jung, nhưng cả Adler, Rank, và các tác giả gần đây hơn mà ta gọi là tân-Freudian cũng có đóng góp cho sự bành trướng này. Nhưng (ngoại trừ Jung), bất chấp một sự khoáng trương như thế, trương độ của cái khu vực phải khai mở vẫn cứ bị qui định bởi mục tiêu trị liệu chữa lành triệu chứng này nọ; hay điểm loạn thần đặc trưng này nọ. Nó không bao hàm toàn thể con người.

Tuy nhiên, nếu ta theo mục tiêu nguyên thủy của Freud, cái mục tiêu vô thức hóa hữu thức, tới các hậu quả cuối cùng của nó, ta phải giải thoát nó khỏi những giới hạn mà Freud đã đặt ra cho nó bởi chính cái ý hướng bản năng, và bởi cái công việc lập tức là chữa trị các triệu chứng. Nếu ta đuổi theo cái mục tiêu hồi phục trọn vẹn vô thức, thì công việc

này không chỉ bị hạn hẹp vào những bản năng, hay những khu vực kinh nghiệm hạn hẹp khác, mà cho kinh nghiệm toàn diện của con người toàn diện; thì cái mục tiêu sẽ trở thành mục tiêu vượt qua phân ly, và sự chia tách chủ thể - khách thể trong việc tri giác thế giới; lúc ấy khai mở vô thức có nghĩa là sự giải-dồn ép, trừ bỏ sự chia tách trong tôi giữa con người phổ quát và con người xã hội; nó có nghĩa là không còn sự phân cực ý thức chống lại vô thức; nó có nghĩa là đạt đến trạng thái linh hội trực tiếp thực tại, không bị bóp méo và không bị can thiệp bởi suy tưởng trí thức; nó có nghĩa là vượt qua sự khao khát chấp trước vào bản ngã, thờ phụng nó; nó có nghĩa là từ bỏ ảo tưởng về một bản ngã tách biệt bất diệt, mà mình phải mở rộng, duy trì cũng như những ông vua Ai Cập muốn duy trì mình như những xác ướp đời đời. Ý thức được cái vô thức có nghĩa là cởi mở, đáp ứng, chẳng *có* gì cả mà *là*.

Cái mục tiêu phục hồi trọn vẹn vô thức bởi ý thức này thật hiển nhiên là triệt để hơn cái mục tiêu tổng quát của phân tâm học nhiều. Lý do thật dễ thấy. Để đạt được cái mục tiêu toàn diện này đòi hỏi một nỗ lực vượt qua hẳn cái mức mà đa số người Tây phương sẵn lòng nỗ lực. Nhưng ngoài cái vấn đề nỗ lực này ra, cũng chỉ dưới những điều kiện nào đó người ta mới có thể liên tưởng được cái mục tiêu này. Trước hết, ta chỉ có thể suy tưởng cái mục tiêu căn để này từ quan điểm của một lập trường triết học nào đó. Không cần phải mô tả chi tiết cái lập trường này. Chỉ cần nói rằng đó là một lập trường trong ấy người ta không nhắm đến cái mục tiêu tích cực là sự hiện diện của chính-hữu,. và chính-hữu được quan niệm là kết hợp viên mãn, lĩnh hội thế giới một cách trực tiếp và không phiền não. Không thể nào

mô tả mục tiêu này hay hơn như Suzuki đã mô tả là "nghệ thuật sống". Ta phải ghi nhớ rằng bất cứ một quan niệm nghệ thuật sống nào phát sinh từ mảnh đất của một chiều hướng tâm linh nhân bản, như nó là nền tảng cho giáo lý của đức Phật, của các tiên tri, của Jesus, của Meister Eckhart, hay của những người như Blake, Walt Whitman, hay Bucke. Trừ phi được nhận định trong khuôn khổ này cái quan niệm "nghệ thuật sống" hẳn mất tất cả những gì đặc biệt, và suy đồi thành một quan niệm mà ngày nay nó khoác danh hiệu là "hạnh phúc". Ta cũng không được quên rằng ý hướng này bao hàm một mục tiêu đức lý. Trong khi Thiền vượt quá đức lý, nó bao hàm những mục tiêu đức lý căn bản của Phật giáo, mà cốt yếu chúng cũng giống như các mục tiêu đức lý của tất cả giáo lý nhân bản. Sự thành tựu mục tiêu của Thiền, như Suzuki đã nói rất rõ trong các giảng thuyết này, ngụ ý vượt qua tất cả mọi hình thức của *tham*, dù là tham tài sản, danh vọng, hay tham tình cảm; nó ngụ ý vượt qua ngã mạn ngã ái và cái ảo tưởng toàn năng. Hơn nữa; nó ngụ ý vượt qua lòng khao khát tuân phục một uy quyền giải quyết vấn đề hiện hữu của chính mình. Cái người ta chỉ muốn dùng sự khám phá vô thức để được chữa lành bệnh dĩ nhiên hẳn sẽ chẳng buồn nỗ lực để thành tựu cái mục tiêu triệt để nằm ở chỗ vượt qua cái dồn ép.

Nhưng cho rằng cái mục tiêu triệt để của sự giải-dồn ép chẳng tương quan gì với mục tiêu liệu pháp thì hẳn là một lầm lẫn. cũng như người ta đã công nhận rằng không thể chữa được một triệu chứng hay ngăn ngừa một triệu chứng phát sinh trong tương lai nếu không phân tích hay thay đổi đặc tính, người ta cũng phải công nhận rằng không thể thay đổi đặc tính loạn thần này nọ nếu không theo đuổi cái mục

tiêu triệt để hơn tức là một sự chuyển hóa hoàn toàn con người. Có thể rằng những kết quả tương đối thất vọng của phân tích đặc tính (mà chưa bao giờ được bày tỏ chân thành hơn là bởi Freud trong bài "Phân Tích, Hữu Kỳ hay Vô Kỳ?" của ông) đúng là do sự kiện rằng các mục tiêu chữa trị đặc tính loạn thần không đủ mức triệt để; rằng chính-hữu, tự do khỏi âu lo và bất an, chỉ có thể thành tựu nếu người ta vượt qua cái mục tiêu hạn hẹp, nghĩa là, nếu người ta nhận thức được rằng không thể thành tựu được cái mục tiêu giới hạn, trị liệu khi nào nó còn bị giới hạn và không trở nên thành phần của một khuôn khổ nhân bản, rộng hơn cho mình tham khảo. Có lẽ có thể thành tựu cái mục tiêu giới hạn bằng những phương pháp giới hạn hơn và ít mất thời giờ hơn, trong khi thời giờ và tinh lực tiêu thụ trong tiến trình phân tích dài dẳng chỉ được sử dụng hữu ích cho mục tiêu triệt để là "chuyển hóa" hơn là cho cái mục tiêu hẹp là "tu cải". Có thể củng cố cái đề án này bằng cách đề cập đến một phát biểu ở trên. Con người, khi nào hắn còn chưa đạt tới mối liên hệ sáng tạo mà ngộ là sự thành tựu cao nhất, cùng lắm chỉ bù đắp cho sự suy đồi tiềm ẩn cố hữu bằng thông lệ tôn thờ thần tượng, hủy hoại tham lam tài sản hay danh vọng v.v.. Khi mà bất cứ một sự đền bù nào kia sụp đổ, hắn bị đe doạ có thể trở thành điên loạn. Cách chữa điên loạn tiềm ẩn chỉ ở chỗ thay đổi thái độ từ chia chẻ và phân ly đến sự lĩnh hội và đáp ứng sáng tạo trực tiếp đối với thế giới. Nếu phân tâm học có thể giúp đỡ như thế, nó có thể giúp ta thực hiện sức khỏe tinh thần chân chính; nếu không, nó hẳn sẽ chỉ giúp mình tăng tiến những nếp sống máy móc đền bù. Lại nói cách khác nữa: có thể có người được "chữa lành" một triệu chứng, nhưng hắn không thể được "chữa lành" khỏi một

chứng nhiễu tâm đặc tính. Con người không phải là một vật[55], con người không phải là một "trường hợp", và nhà phân tâm không chữa lành bất cứ kẻ nào bằng cách đối xử với hắn như một đối tượng. Đúng hơn, nhà phân tâm chỉ có thể giúp một thức tỉnh, trong một tiến trình ở đó nhà phân tâm dấn thân với "bệnh nhân" trong tiến trình tương tri, có nghĩa là thể nghiệm mình là một với nhau.

Tuy nhiên, phát biểu như thế chúng ta phải chuẩn bị đương đầu với một sự phản đối. Nếu, như tôi đã nói trên, sự thực hiện ý thức trọn vẹn về vô thức cũng là một mục tiêu triệt để và khó khăn như ngộ, thì thử hỏi bàn luận cái mục tiêu triệt để này như một cái gì có thể áp dụng rộng rãi liệu có ý nghĩa gì không? Đặt một cách nghiêm nghị câu hỏi rằng chỉ cái mục tiêu triệt để này có thể biện minh cho những hi vọng của liệu pháp phân tâm (*psychoanalytic therapy*) há không chỉ có tính cách duy trì thuần túy sao?

Nếu chỉ có sự lựa chọn giữa giác ngộ viên mãn và hư vô, thì lời phản đối này thật là vững chắc. Nhưng vấn đề không như vậy. Trong Thiền có nhiều giai đoạn giác ngộ, mà *ngộ* là giai đoạn cứu cánh và quyết định. Nhưng, theo chỗ tôi hiểu, người ta đặt giá trị nơi những kinh nghiệm chính là những bước đi về hướng ngộ, mặc dù có thể không bao giờ người ta đạt được ngộ. Bác sĩ Suzuki có lần minh giải điểm này như sau: Nếu ta đem một ngọn nến vào một căn buồng tuyệt đối tối: bóng tối biến mất, và có ánh sáng. Nhưng nếu ta đem thêm một trăm hay một ngàn ngọn nến, căn buồng sẽ trở nên càng lúc càng sáng hơn. Thế nhưng sự thay đổi quyết định đã xảy đến bởi ngọn nến đầu tiên thâm nhập vào bóng tối[56].

Cái gì xảy ra trong tiến trình phân tích? Lần đầu tiên

một người cảm thấy mình trống rỗng, mình ghét, trong khi một cách hữu thức hắn từng tin rằng mình khiêm nhượng, quả cảm, và yêu thương. Cái kiến thức mới có thể làm hắn đau khổ, nhưng nó mở một cánh cửa; nó cho phép hắn thôi phóng dọi lên kẻ khác những gì hắn dồn ép trong chính mình. Hắn tiếp tục; hắn thể nghiệm đứa hài nhi, đứa trẻ, người lớn, tội phạm, người điên, thánh nhân, nghệ sĩ, người nam *và* người nữ trong chính hắn; hắn tiếp xúc sâu xa hơn với nhân tính, với con người phổ quát; hắn bớt dồn ép, tự do hơn bớt cần phóng dọi, tự lương phân biện; lúc ấy hắn có thể lần đầu tiên thể nghiệm rằng hắn thấy mầu sắc, hắn thấy một quả bóng lăn, đôi tai hắn bỗng mở rộng đón âm nhạc, trong khi đến nay hắn chỉ nghe nó; cảm thấy mình là một với kẻ khác, hắn có thể thoáng thấy lần đầu tiên cái ảo ảnh rằng cái ngã cá nhân riêng lẻ của mình là một *cái gì* để bám vào, để tôi luyện, để bảo vệ; hắn sẽ thể nghiệm sự vô ích đi tìm câu trả lời cho đời sống bằng cách có chính mình, hơn là là và trở thành chính mình. Tất cả những kinh nghiệm này đều là những kinh nghiệm đột nhiên, bất ngờ không có nội dung trí thức nào; thế nhưng sau đó người ta cảm thấy tự do hơn, mạnh hơn, bớt âu lo hơn bất cứ lúc nào trước đây.

Cho đến nay chúng ta đã nói về *những mục tiêu*, và tôi đã trình bày rằng nếu người ta theo đuổi nguyên lý của Freud về sự chuyển hóa vô thức thành ý thức đến những hậu quả tối hậu của nó, người ta đến gần quan niệm *ngộ*. Nhưng còn về *những phương pháp* để thành tựu mục tiêu này thì phân tâm học và Thiền thật là hoàn toàn dị biệt. Có thể nói phương pháp của Thiền là một phương pháp tấn công tiền diện vào cái lối tri giác phân ly bằng cách "ngồi" công án, và thẩm quyền của ông thầy. Dĩ nhiên, tất cả

những thứ ấy không phải là một "kỹ thuật" mà ta có thể cô lập khỏi tiền đề của tư tưởng Phật giáo, của giá trị hành vi và đức lý thể hiện trong vị thầy và trong không khí của tu viện. Cũng phải nhớ rằng đó không phải là một vấn đề "năm giờ một tuần", và bởi chính cái sự kiện đến để học Thiền người đệ tử đã hạ một quyết định quan trọng nhất, một quyết định chính là một phần quan trọng của những gì tiếp tục sau này.

Phương pháp phân tâm hoàn toàn khác với phương pháp Thiền. Nó luyện cho ý thức nắm lấy vô thức bằng một cách khác. Nó hướng sự chú ý về cái tri giác bị bóp méo kia; nó khiến mình nhận được cái ảo tưởng ở trong mình; nó mở rộng tầm kinh nghiệm con người bằng cách nhắc bỏ dồn ép. Phương pháp phân tâm có tính cách tâm lý - thực nghiệm. Nó khảo sát sự phát triển tâm thần của một người từ ấu thời trở đi và cố phục hồi những kinh nghiệm sơ thời ngõ hầu để giúp người ấy thể nghiệm những cái hiện bị dồn ép. Nó diễn tiến bằng cách phơi bầy những ảo tưởng trong ta về thế giới, từng bước một, để cho những bóp méo thiếu mạch lạc và trí thức hóa phân ly biến mất. Bằng cách bớt trở thành kẻ lạ với chính mình, cái người trải qua tiến trình này trở thành bớt lơ là với thế giới; vì hắn đã khai mở sự thông giao với vũ trụ bên ngoài. Ý thức hư nguỵ biến mất, cùng với nó cái cực ý thức-vô thức cũng biến mất. Một thực tại luận mới hé mở trong ấy "núi lại là núi". Phương pháp phân tâm dĩ nhiên chỉ là một phương pháp, một chuẩn bị; nhưng phương pháp Thiền cũng vậy. Chính vì nó là một phương pháp nó không bao giờ bảo đảm sự thành tựu mục tiêu. Những yếu tố khiến ta thành tựu được bắt rễ sâu xa trong cá tính cá nhân, và trên các phương diện thực tiễn chúng ta lại không biết gì về chúng.

Tôi đã đề nghị rằng phương pháp khai mở vô thức, nếu thi hành cho đến tận những kết quả tối hậu của nó, có thể là một bước tiến đến giác ngộ, miễn là ta thực hiện nó trong quan điểm triết lý đã được biểu thị triệt để và thiết thực nhất trong Thiền. Nhưng phải có nhiều kinh nghiệm hơn nữa trong việc áp dụng phương pháp này, ta mới thấy được nó có thể đưa đến đâu. Quan điểm bày tỏ ở đây chỉ hàm ngụ một khả tính do đó có tính chất của một giả thiết cần được thử.

Nhưng cái ta có thể nói chắc chắn hơn là hiểu biết Thiền, và một ưu tâm đến nó, có thể có một ảnh hưởng phong phú và sáng tạo trên lý thuyết và kỹ thuật của phân tâm học. Thiền, phương pháp của nó dị biệt như thế với phân tâm học, có thể làm nổi bật cái tiêu điểm chiếu rọi ánh sáng mới trên bản chất của kiến thức, và nâng cao ý nghĩa của cái mà ta phải thấy, cái phải sáng tạo, cái phải vượt qua phiền não và trí thức hóa hư ngụy chính là những kết quả cần thiết của kinh nghiệm dựa trên sự chia tách chủ thể-khách thể.

Trong thái độ triệt để của nó đối với trí thức hoá, thẩm quyền, và cái ảo giác về bản ngã, trong việc đề cao chính-hữu, tư tưởng Thiền hẳn sẽ đào sâu và mở rộng chân trời của nhà phân tâm và giúp họ đạt đến một khái niệm căn bản hơn về sự lĩnh hội thực tại như là mục tiêu cứu cánh của nhận thức trọn vẹn, hữu thức.

Nếu ta được phép suy tư sâu xa thêm về mối tương hệ giữa Thiền và phân tâm học, ta có thể nghĩ về cái khả tính rằng phân tâm học có thể quan hệ đối với người học Thiền. Tôi có thể tưởng tượng là nó giúp tránh cái nguy hiểm của một sự ngộ giả (mà, dĩ nhiên, không phải là ngộ), một cái

ngộ thuần túy chủ quan, dựa trên những hiện tượng bệnh, hay một trạng thái ngây ngất tự tạo. Sự giải minh phân tích có thể giúp người học Thiền tránh những ảo tưởng, thoát khỏi chúng chính là điều kiện để ngộ.

Thiền có sử dụng phân tâm học thế nào đi nữa, từ quan điểm của một nhà phân tâm Tây phương tôi bày tỏ lòng biết ơn đối với món quà quí báu này của Đông phương, nhất là đối với Bác sĩ Suzuki, đã trình bày được nó một cách đến nỗi không một yếu tính nào của nó bị mất đi trong nỗ lực diễn dịch tư tưởng Đông phương sang tư tưởng Tây phương, để cho người Tây phương, nếu hắn chịu khó, có thể đi đến chỗ hiểu Thiền, đến cái mức có thể đến được trước khi đạt được mục tiêu. Làm thế nào người ta có thể hiểu được như thế, nếu không phải vì sự kiện rằng "Phật tính ở trong tất cả chúng ta", rằng con người và hiện hữu, là những phạm trù phổ quát, và sự lĩnh hội trực tiếp được thực tại, sự thức tỉnh, và giác ngộ là những kinh nghiệm phổ quát.

NHƯ HẠNH *dịch*

Chú thích

(1) Xem lời giới thiệu của Jung cho cuốn *Thiền luận* của D.T.Suzuki (London, Rider, 1949); tác phẩm của nhà tâm bệnh học Pháp về Thiền, *Giáo lý Tối thượng* (NewYork, Pantheon Books, London Rutledge, 1955). Bà Karen Harney quá cố đã nhiệt thành quan tâm đến thiền trong những năm cuối đời.

Cuộc hội thảo ở Cuernavaca, Mexico, ở đó những bài đăng trong sách này được trình bày, là một dấu hiệu nữa chứng tỏ sự lưu tâm của các nhà phân tâm học đến Thiền. Ở Nhật Bản người ta cũng khá quan tâm đến mối liên hệ giữa tâm liệu pháp và Thiền. Xem bài của Koji Sato "Những Hàm Ý Tâm Liệu Pháp của Thiền", trong *Psychologia, Một Nhật Báo Quốc Tế về Tâm Lý Học ở Á Đông*, Vol.I, Số 4 (1953), và những bài khác trong cùng số báo.

(2) Xem các tác phẩm của Kierkegaard, Marx, và Nietzsche và, hiện nay của các triết gia hiện sinh và của Lewis Mumford, Paul Tillich, Erich Kahler, David Rieseman, và những người khác.

(3) Về các chi tiết của đặc tính bán-tôn giáo của phong trào phân tâm học Freud gây nên. Xem cuốn *Sứ Mệnh của Sigmund Freud*, của tôi (World Perspective Series, ed. R.N. Anshen - New York, Harper, London, Allen and Unwin. 1959).

(4) "Phân Tích Hữu Kỳ và Vô Kỳ", *Văn Tuyển*, Hogarth Press V, 316. (Chữ ngả của tôi-E.F).

(5) Ibid.tr.351 (Chữ ngả của tôi-E.F).

(6) Ibld, tr.352 (Chữ ngả của tôi-E.F).

(7) Sự tiến hóa của con người từ sự bám chặt vào cha mẹ, đến mức độc lập và giác ngộ hoàn toàn đã được miêu ta rất đẹp bởi Meister Eckhart trong "Sách Benedictus": "Ở giai đoạn thứ nhất con người nội tại hay mới mẻ, St. Augustine nói, đi theo dấu chân của những người lương thiện, ngoan đạo. Nó vẫn là một hài nhi trong lòng *mẹ*.

"Ở giai đoạn thứ nhì nó không còn theo một cách mù quáng gương ngay của những người lương thiện. Nó nhiệt thành theo đuổi những lời dạy xác đáng, lời khuyên thánh thiện, trí huệ

linh thiêng. Nó quay lưng lại con người và mặt về Thượng Đế: rời bỏ lòng mẹ nó cười với đấng *Cha* trên trời.

"Ở giai đoạn thứ ba nó càng lúc càng tách khỏi mẹ, càng lìa xa lòng mẹ. Nó tránh xa âu lo và gạt bỏ sợ hãi. Nó có thể một cách vô tội vạ đối xử hà khắc và bất công với mọi người nó cũng chẳng thấy thỏa mãn gì trong việc ấy, vì trong tình yêu thương Thượng Đế nó quá bị ngài thu hút, quá bị ngài xâm chiếm trong khi làm điều thiện: Thượng đế đã đặt nó quá vững chắc trong niềm vui, trong linh thiêng và tình thương đến nỗi tất cả những gì khác lạ với Thượng Đế đối với nó dường như là không xứng đáng và ghê tởm.

"Ở giai đoạn thứ tư nó càng dần càng phát triển và bắt rễ trong tình thương, trong Thượng Đế. Nó luôn luôn sẵn sàng đón nhận bất cứ một tranh đấu, một thử thách, bất hạnh hay đau khổ nào, và đón nhận một cách sẵn lòng, sung sướng, hân hoan.

"Ở giai đoạn thứ năm nó yên ổn, hân thưởng sự trọn vẹn của trí tuệ tối thượng khôn tả.

"Ở giai đoạn thứ sáu nó bị biến thể và chuyển hóa bởi bản tính vĩnh cửu của Thượng Đế. Nó đã đạt đến toàn thiện viên mãn, quên đi những sự vật vô thường và kiếp sống phù du, bị thu hút vào cái hình ảnh của Thượng Đế và trở thành một đứa con của Thượng Đế. Không còn giai đoạn cao xa hơn. Đây là sự an nghỉ và an lạc đời đời. Mục tiêu của con người nội tại và mới mẻ là đời sống vĩnh cửu." Meister Eckhahrt, dịch bởi C. de B. Evans (London, John M. Watkins, 1952) II, 80,81.

(8) Mircea Eliade, Sinh và Tái Sinh (New York, Harper, 1958), tr. 84.

(9) Xem Burning Walers của Laurette Séjournée (London, Thames and Hudsons 1957).

[10] Tư tưởng tôi hết sức được phấn khích nhờ những cuộc tiếp xúc riêng với Bác sĩ William Wolf về cái căn bản loạn thần kinh của ý thức

[11] E.Schachfel từng bày tỏ cùng ý niệm ấy (trong một bài làm sáng tỏ về "Ký ức và Kiện Vong Thời Niên Thiếu", trong *Tâm Bệnh Học*, Vol.X, số I, 1947) đối với sự kiện vong của những ký ức ấu thời. Như cái tiêu đề chỉ tỏ, ở đây ông bàn đến vấn đề đặc biệt hơn về kiện vong ấu thời, và về sự dị biệt giữa những phạm trù sử dụng bởi người lớn. Ông kết luận rằng "sự tương khắc của kinh nghiệm ấu thời với những phạm trù và cơ cấu của ký ức người lớn phần lớn là do ở... sự qui ước hóa ký ức người lớn" Theo ý tôi, những gì ông nói về ký ức ấu thời và trưởng thành thì đúng, nhưng chúng ta thấy không những chỉ những dị biệt giữa các phạm trù ấu thời và trưởng thành, mà còn những dị biệt giữa các nền văn hóa khác nhau, và hơn nữa, vấn đề không phải chỉ là vấn đề ký ức mà còn là vấn đề ý thức một cách tổng quát...

[12] Xem sự đóng góp tiên phong của Benjamin Wuorf trong *Văn Tuyển về Siêu-Ngôn Ngữ Học* (Washington.D.C, Foreign Service Instifute, 1952).

[13] Ta thấy rõ rệt ý nghĩa của sự dị biệt này trong các bản dịch Cựu ước Anh và Đức; thường bản Do Thái dùng thì hoàn toàn để chỉ một kinh nghiệm tình cảm như thương yêu, ngụ ý "tôi yêu trọn vẹn", dịch giả hiểu lầm và viết "tôi đã yêu".

[14] Aristotle, *Siêu Hình Học*, Sách Gamma, 1005b 20. Trích từ Siêu Hình Học của Aristotle, bản dịch của R.nope (Columbia University Press, New York, 1952).

[15] Lão Tử "Đạo Đức Kinh", "Thánh Thư Đông Phương", ấn hành bởi Max Muller, Vol. XXXIX (Oxford University Press, London 1927, tr.120).

[16] Xem bàn luận chi tiết hơn của tôi về vấn đề này trong

Nghệ Thuật Yêu Đương (*The Art Of Loving*), World Porspective Series (Harper and Brothers, New York, 1956, London, Allen and Unwin, 1957, tr.72 và tiếp theo.

(17) Xem những mô tả của tôi về quan niệm này trong *Chạy Trốn Khỏi Tự Do* (New York, Rinehart, 1941, London, Ruotledge 1942) và *Xã Hội Lành Mạnh* (New York, Rinehart, 1955 London Routledge 1956).

(18) Sự phân tích ý thức này đưa đến cùng một kết luật với Karl Marx khi ông phát biểu vấn đề ý thức: "Không phải ý thức con người qui định hiện sinh của họ, mà trái lại, chính nếp sống xã hội qui định ý thức họ" (*Phê Bình Kinh Tế Chính Trị*: Zur Kritiker Politischen Oekonomie (Berlin, Dietz, 1924), lời tựa, tr. LV).

(19) Chúng ta không có từ ngữ nào để biểu thị sự chuyển hóa này. Chúng ta chỉ có thể nói "hoàn nguyên cái dồn ép", hay, một cách cụ thể hơn là "thức tỉnh"; tôi đề nghị chữ "giải dồn ép".

(20) Xem S.Ferenczi, *Văn tuyển*, ấn hành bởi Clara Thompson (Basic Bookss, Inc, và bài nghiên cứu tuyệt vời về tư tưởng của Frenczi trong *Men tình yêu* của Izette de Forest, New York, London, Gotlancz 1954)

(21) Xem bài của tôi về "Những giới hạn và nguy hiểm của tâm lý học", tin trong *Tôn Giáo và Văn Hóa*, ấn hành bởi W. Leibrecht (New York, Harper, 1959).

(22) Lời tựa cho cuốn *Nhập Môn Thiền* của D.T Suzuki (London, Rider, 1949) các trang 9-10)

(23) D.T. Suzuki, *Thiền* (New York, Doubleday Anchor Book, 1956) tr. 3.

(24) D.T. Suzuki, *Nhập Môn Thiền* (London, Rider, 1949) tr. 97.

(25) Ibid, các trang 97-98.

(26) Tựa cho Suzuki, *Nhập Môn Thiền*, tr. 15

(27) Suzuki, *Nhập Môn Thiền,* 86.

* Đoạn này trích trong *Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn Luận* của Đại Châu Huệ Hải. (DG).

(*) Có lẽ ở đây tác giả phóng dịch lời của Thiền Sư Thanh Nguyên Duy Tín: Lão tăng ba mươi năm trước, khi chưa tham Thiền, thấy núi là núi, thấy sông là sông. Kịp đến sau này đích thân gặp bậc tri thức, đắc được chỗ vào Đạo, thấy núi không là núi, thấy sông chẳng là sông. Bây giờ đây đạt được chỗ ngơi nghỉ nương tựa; thấy núi chỉ là núi, thấy sông chỉ là sông.

(Lão tăng tam thập niên tiền, vị tham thiền thời, kiến sơn thị sơn, kiến thủy thị thuỷ; cập chí hậu lai thân kiến tri thức, hữu cá nhập xứ, kiến sơn bất thị sơn, kiến thủy bất thị thuỷ; nhi kim đắc cá thể yết xứ y nhiên, kiến sơn chỉ thị sơn, kiến thủy chỉ thị thuỷ). *Truyền Đăng Lục*, q. 22, (DG).

(28) Ibid., tr.44.

(29) Ibd., tr.67

(30) Ibid., tr. 92.

(31) Ibid., tr.41.

(32) D.T. Suzuki, *Huyền Học, Ki-tô và Phật Giáo*, World Perspective Series, ấn hành bởi R.N. Anshen (Harper, New York, London, Unwin, 1957), tr. 105.

(33) D.T. Suzuki, *Nhập môn Thiền*, tr 34.

(34) Ibid, tr 97.

(35) Ibid, tr 40.

(36) D.T. Suzuki, *Thiền*; tr.96.

(37) Suzuki, *Nhập môn thiền*, tr 49.

(38) Ibid, tr 131.

(39) Trong chương này khi tôi nói đến "phân tâm học" tôi ám chỉ phân tâm học nhân bản như một sự phát triển từ phép phân

tích của Freud, nhưng bao hàm những phương diện của phép phân tích của Freud ở gốc rễ của sự phát triển này".

(40) *Con Người Với Chính Mình* (New York, Rinehart, 1947, London, Routledge, 1949), Chương III.

(41) Eugen Herrigel, *Thiền Trong Thuật Bắn Cung* (New York), Pantheon Books, London, Routledge 1953.

(42) Luke 18: 17 .

(43) I Corinthinans 13: 12.

(44) D.T. Suzuki "Giảng thuyết về Thiền".

(45) Ibid., tr.12.

(46) Ibid., 14

(47) Idem.

(48) lbid., tr. 16.

(49) Ibid., tr. 18 (Chữ ngã của tôi-E.F).

(51) Ibid., tr. 16.

(52) Ibid., tr.20.

(53) Ibid., tr 19 (chữ ngả của tôi - E.F)

(54) Richard R. Bucke, *Ý Thức Vũ Trụ, Một Nghiên Cứu Về Sự Tiến Hóa Của Tâm Thức Con Người* (Inne & Sons, 1901; New York, Dutton, 1932, ấn bản thứ 17, 1954). Phải đề cập, dù chỉ một cách thoáng qua rằng cuốn sách của Bucke có lẽ là cuốn sách liên quan nhất đến loại chủ đề này. Bucke, một nhà tâm bệnh hiểu biết và kinh nghiệm rộng rãi, một nhà xã hội thâm tín bởi sự thiết yếu và khả dĩ của một xã hội chủ nghĩa mà "hẳn sẽ thủ tiêu tư hữu cá nhân và giải phóng thế giới một lúc khỏi hai cái tệ vĩ đại - giàu và nghèo", phù diễn trong sách này một giả thiết về sự tiến hóa của ý thức con người. Theo giả thiết của ông, con người đã tiến bộ từ "ý thức phác tố" thú vật đến tự - ý thức người, và hiện đang ở trên ngưỡng cửa phát triển Ý Thức Vũ Trụ, một biến cố cách mạng đã xảy ra trong một số nhân vật

phi thường trong hai ngàn năm rồi. Cái mà Bucke mô tả là ý thức vũ trụ, theo ý tôi, đúng là cái kinh nghiệm mà trong Thiền gọi là *Ngộ*.

(55) Xem bài của tôi: "Những Giới Hạn và Nguy Hiểm của Tâm Lý Học" trong *Tôn Giáo Và Văn Hóa*, ấn hành bởi W.Leibrecht. (New York, Harper & Brothers, 1959), các tr, 31 và kế tiếp.

(56) Trong một cuộc tiếp xúc riêng, theo như tôi nhớ.

R.ASSAGIOLI

BÔNG HỒNG TÂM LINH
hay sự phát triển siêu cá nhân

Roberto Assagioli (1888 - 1974) là một thầy thuốc người Italia nổi tiếng về tâm bệnh học. Ông đề xướng ra phương pháp tổng hợp tâm lý (Psychosynthèse) được nhiều người noi theo. Sinh thời ông chỉ công bố có ba cuốn sách: Tổng hợp tâm lý: Để có cuộc sống hài hòa, *Rôma, 1965;* Tổng hợp tâm lý: Nguyên lý và kỹ thuật, *Rôma, 1973;* Hành vi ý chí, *Rôma, 1974. Cuốn* Sự phát triển siêu cá nhân, *Rôma, 1987 này tập hợp những bài viết, bài giảng chính của ông từ nhiều thập kỷ, gồm có 3 phần: 1. Cái siêu thức; 2. Sự thức tỉnh tâm linh và 3. Tính tâm linh trong đời sống hàng ngày.*

R.Assagioli coi sự tìm kiếm nội tâm và sự thực hiện bản ngã như một cách làm chân chính và độc đáo để thực hiện một chiều kích ngầm ẩn ở trong mỗi con người một khi đã đạt tới sự chín muồi tâm lý. Từ siêu cá nhân nói lên một cách chính xác những gì "ở bên kia" sự thể nghiệm chung. Nó không phải dành cho những người đặc tuyển, mà cho tất cả mọi người. Những phẩm chất này lúc đầu bị che khuất, nhưng sẽ hiện dần ra với những ai nhớ đến chúng và muốn phát triển chúng nhờ vào những kỹ thuật thích hợp và sự luyện tập thích đáng.

R. Assagioli là một nhà khoa học chân chính, đã dành cả đời mình để khám phá tính hiện thực của những hiện tượng nằm ở đằng sau những sự kiện được xác định hiển nhiên. Cách tiếp cận tổng hợp tâm lý của ông về sự sống có tầm rộng lớn vô hạn. Đó là một hệ thống mở nằm trong sự tiến hóa thường

hằng và vô hạn. Nó cho phép đi đến những thực nghiệm dựa trên những giả thuyết tỏ ra không thể phản bác được và những kỹ thuật tâm - động (Psychodynamiques) được áp dụng trong tất cả các trường hoạt động của con người.

Nhưng với tư cách là một nhà nhân văn chủ nghĩa mới, R. Assagioli không dừng lại ở đấy, mà mở rộng những chân trời của tâm lý học tới những miền xa lạ của tâm linh. Ông chinh phục cái "nguyên tử thường hằng" của con người, mô tả diện mạo của nó và chỉ ra những phương tiện để đạt tới điều đó. Trên thực tế, tổng hợp tâm lý hiện ra như một con đường mới của sự phát triển cá nhân, gắn bó với những giả thuyết và những phương pháp của khoa học mới và dựa vào hành động cũng như trách nhiệm trực tiếp: cuộc sống nằm trong tay chúng ta và mỗi người phải kiểm soát được nó, chấp nhận cái hiện tại là hậu quả không tránh khỏi của quá khứ và hiểu rõ lúc nào mình cũng đang chuẩn bị cho tương lai của chính mình.

Phần thứ nhất của tác phẩm này sử dụng nhiều dữ liệu nhằm mô tả, nhận diện cái siêu thức *(supraconscient) như là mặt ngầm ẩn của con người, chứa đựng những phẩm chất cao siêu của nó. Cũng ở đây, người ta thấy tác giả cố gắng giải thoát cái tâm linh ra khỏi những rào chắn lịch sử mà nó bị dồn đẩy vào: các tôn giáo, các triết học và các hệ tư tưởng huyền bí khác.*

Phần thứ hai dành cho những vấn đề và những khó khăn mà người ta có thể gặp phải trên con đường phát triển tâm linh và đề nghị một thái độ thích hợp nhất để đương đầu và vượt lên những khó khăn đó. Tất cả sự cân bằng và sự dấn thân của con người Assagioli được hiện ra ở dây. Ở ông có sự hợp nhất ba chiều căn bản của sự thể nghiệm hiện

sinh: chiều văn hóa: tri thức từ thời cổ đại đến nay; chiều khoa học: kinh nghiệm của một thầy thuốc tâm thần và tâm lý liệu pháp; chiều cá nhân: thiên hướng thật sự về sự phát triển cá nhân. Sự tổng hợp này biểu hiện thành sự đại giác nội tâm và lòng yêu con người tha thiết.

Phần thứ ba đưa tới tìm kiếm trên mảnh đất hàng ngày những giá trị tâm linh và những mục đích tồn tại căn bản của con người ở đây cũng thế, những lời lẽ của Assagioli có giá trị bằng chứng.

Tóm lại, đây là một cuốn sách cần được suy ngẫm trong yên lặng. Nó không chứa đựng một cái gì thật mới mẻ, thật độc đáo. Nó cũng không đề nghị một cuộc phiêu lưu tâm lý đầy hứng thú hoặc đưa ra những đơn thuốc dễ dãi để bước vào những thiên đường ảo tưởng. Đây là một mùa gặt quý giá từ những kho tàng minh triết và những suy nghiệm tâm lý và tâm linh, có thể tạo ra một phương pháp vững chắc về sự phát triển cá nhân ở trong tay của tất cả những ai đang tìm kiếm chân lý ngay trong những chiều sâu thực thể của mình. Dưới đây là toàn bộ phần một của cuốn sách, đầu đề do người biên soạn đặt lại.

ĐỖ LAI THÚY

I
SỰ THỨC TỈNH VÀ PHÁT TRIỂN CỦA Ý THỨC TÂM LINH

Cách dùng hời hợt và mơ hồ thường thấy đối với từ "tâm linh" đã gây ra nhiều lẫn lộn và hiểu sai. Một cách có cân nhắc kỹ, chúng tôi muốn tránh đưa ra một định nghĩa và muốn chọn một cách tiếp cận khoa học hơn, xuất phát từ những sự kiện và từ kinh nghiệm, sau đó mới lý giải những gì quan sát và khám phá. Theo lối đó, ý nghĩa chính xác của từ tâm linh ở đây sẽ trở nên rõ ràng hơn theo việc chúng ta đọc sâu hơn chương này.

Sự kiện căn bản mà chúng ta bàn tới ở đây là sự *thể nghiệm và ý thức tâm linh*. Có thể nói rõ điều đó như thế này: từ những thời xa xưa nhất, người ta từng khẳng định là đã có sự thể nghiệm về những trạng thái ý thức rất khác nhau - về chất lượng, cường độ và hiệu ứng của chúng - của những người phóng chiếu hình ảnh tối và sáng của mình lên màn ảnh nhận thức của con người.

Sự khẳng định của họ còn đi xa hơn: họ cho rằng những trạng thái ý thức ấy là kết quả của việc liên hệ một cách có suy nghĩ hay một sự tiếp xúc bắt buộc với một lĩnh vực của

Hiện thực, "khác" với những gì thông thường được nhìn như "cái hiện thực", hoặc "ở bên trên" cái hiện thực đó.

Hiện thực ấy thường được coi là "siêu việt", nhưng khi dùng từ này, chúng tôi không muốn nói tới một cái gì trừu tượng hoặc xa xôi. Những ai đã từng có một sự cảm nhận nhỏ nhất về điều đó đều xác nhận rằng nó được cảm nhận như hiện thực hơn, lâu bền hơn, thực chất hơn thế giới hàng ngày chúng ta đang sống, rằng nó giống như cội rễ thật sự, thực chất, của sự tồn tại và giống như "một cuộc sống dồi dào hơn".

Tầm rộng lớn của những bằng chứng về sự tiếp xúc với một Hiện thực cao siêu, cao hơn và toàn vẹn hơn, đã khiến người ta kinh ngạc. Chúng ta thấy có những người đã trải qua những thể nghiệm ấy ở mọi thời đại, ở mọi nước; và trong số đó, có cả những gương mặt cao cả nhất của loài người.

Vì thế, mọi ý định phủ nhận những thể nghiệm ấy, coi đó chỉ như những ảo giác, hay nhiều lắm cũng chỉ giống như những sự thăng hoa của bản năng tính dục, đều hết sức độc đoán, và chỉ chứng minh tình trạng không có một thái độ khoa học thật sự ở những kẻ nào có thái độ tiêu cực ấy. William James, mà tác phẩm của ông là một mẫu mực ***Tính đa dạng của những thể nghiệm tôn giáo*** nghiên cứu khoa học vô tư về vấn đề này, đã chứng minh xuất sắc tính hiện thực và giá trị của vũ trụ siêu việt. Đặc biệt ông chỉ rõ:

Tôi thấy rằng những giới hạn cực độ của thực thể chúng ta lọt vào một chiều tồn tại hoàn toàn khác với thế giới cảm giác của chúng ta và với sự hiểu biết tự nhiên của chúng ta,

như chúng ta vẫn thường cảm nhận; có thể nói đó là một khu vực thần bí hoặc siêu nhiên.

Chính vì những thôi thúc lý tưởng của chúng ta bắt nguồn từ khu vực này (đó là trường hợp xảy ra đối với nhiều sự thôi thúc ấy, vì chúng ta thấy rằng chúng chiếm lĩnh chúng ta đến mức không thể diễn đạt được bằng lời), nên chúng ta thuộc về khu vực ấy một cách thân thiết hơn nhiều so với thế giới hữu hình, vì từ chiều sâu của mình, chúng ta cảm thấy gắn bó với nơi cư ngụ của những lý tưởng nhiều hơn. Tuy nhiên, khu vực mà chúng ta nói tới không phải là một sự lý tưởng hóa đơn thuần, vì nó đẻ ra những hiệu ứng ở thế giới này. Khi chúng ta thâm nhập nó, thì một hoạt động hiện thực được thực hiện ở trình độ nhân cách toàn vẹn của chúng ta, bởi vì chúng ta đã trở thành những con người mới hẳn. Điều đó có nghĩa là chúng ta có một lối ứng xử mới trong thế giới tự nhiên, phù hợp với sự biến đổi làm cho chúng ta phục sinh lại. Mà cái gì có thể tạo ra những hiệu ứng trong một hiện thực khác thì chính nó cũng phải được coi như một hiện thực, vì theo tôi, không có một sự biện minh triết học nào có thể coi thế giới vô hình hay thần bí là phi hiện thực cả.

Tầm quan trọng của vũ trụ hiện thực và thể nghiệm cao siêu ấy không thể bị đánh giá quá mức, và khả năng tồn tại duy nhất của nó lẽ ra phải khuyến khích các nhà khoa học dành nghị lực, thời gian và nhiệt tình cho sự khám phá ra nó, tương xứng với giá trị của nó đối với con người.

Lời tuyên bố ấy của James được nêu ra nhằm để được mọi người có tinh thần tự do chấp nhận và để được coi như một điểm xuất phát đáng tin cậy trên con đường nghiên cứu.

Nếu quan niệm như vậy, thì thái độ của chúng ta đối với vũ trụ cao siêu ấy phải thế nào? Chính là bằng lương tri mà chúng ta phải coi trọng vũ trụ cao siêu ấy, với sự quan tâm ngang với việc nghe một nhóm thăm dò kể lại sự khám phá của họ ở một nơi xa lạ đầy dầu mỏ và kim loại quí, chẳng hạn. Không biết tới một sự khẳng định như vậy sẽ là điên rồ, vì chúng ta sẽ tự tước bỏ cơ hội đi tới một nguồn của cải mới vô tận. Nhưng trong một chuyến thăm dò vô tổ chức ở một miền đất mới, không có thiết bị, vũ khí và công cụ thích hợp, chắc chắn chúng ta sẽ rơi vào những bất ngờ về điều kiện khí hậu và thậm chí có thể gặp những con thú tàn bạo. Nhiều lắm, với hành động liều lĩnh ấy, chúng ta chỉ có thể thành công sau khi phải vượt qua những khó khăn to lớn, và chúng ta chỉ được đền bù bằng một phần nhỏ nhoi những kho báu đang chờ đợi những người thăm dò khôn khéo nhất, chín chắn nhất và được chuẩn bị tốt nhất.

Tất nhiên, lý trí và kinh nghiệm sẽ gợi ra một cách tiếp cận duy lý đối với vấn đề này, theo hai giai đoạn: thứ nhất, nghiên cứu đầy đủ tất cả các thông tin đã có về mảnh đất này; thứ hai, tổ chức một chuyến thăm dò thích hợp và được trang bị tốt nhất.

Đó là phương pháp mà chúng ta sẽ dùng bây giờ, khi xem xét và so sánh những gì mà những người thăm dò "mảnh đất" chưa biết rõ ấy kể lại cho chúng ta nghe.

Ngay từ đầu, chúng ta sẽ gặp phải những khó khăn quan trọng. Trước tiên, điểm chính mà chúng ta đều nghe nói tới là những lời kể lại ấy chứa quá nhiều những từ ngữ mô tả khác nhau theo sự quan sát của những người quan sát khác nhau; mỗi người trong số đó khoác lên lời kể lại của

mình những từ ngữ rất khác nhau, ở mỗi người, sự thể nghiệm đem lại những phản ứng xúc cảm riêng khi họ lý giải, và những lý giải này cũng khác nhau và đôi khi lại trái ngược nhau. Để nhắc lại lời lẽ thích hợp của James, mỗi người đã áp đặt cho sự thể nghiệm ban đầu của mình cả một chuỗi cấu trúc cá nhân không chính xác, những cấu trúc mà họ thường khư khư bám lấy về mặt tinh thần cũng như về mặt xúc cảm.

Chính sự khác nhau ấy gây ra sự lẫn lộn, những quan niệm sai lạc và những mối hoài nghi vây quanh vấn đề này.

Thế nhưng, sự khác nhau ấy không có gì đáng ngạc nhiên, và tính hiện thực của những thể nghiệm ấy tuyệt đối không thể bị nghi ngờ chỉ vì có những sự bất đồng trong cách chúng được kể lại. Những bất đồng ấy, thật vậy, là hoàn toàn tự nhiên và, ở một mức độ nào đó, là không thể tránh khỏi vì hai lý do quan trọng. Thứ nhất là không một lĩnh vực nào của hiện thực là thuần nhất và đơn giản cả; nói cho đúng hơn, đó là một "thế giới" hiện thực, đa dạng, đầy sức sống. Do đó, không có gì phải ngạc nhiên khi nhiều mặt khác nhau của Hiện thực ấy đẻ ra nhiều quan niệm khác nhau về những gì đã nhìn thấy. Lý do thứ hai có thể được qui vào những sự khác nhau lớn giữa những người quan sát về cấu tạo tâm lý - vật chất của họ, cũng như về sự phát triển tinh thần hay sự chuẩn bị lịch sử và văn hóa của họ cho những gì họ thể nghiệm. Cùng một mặt của Hiện thực nào đó có thể được cảm nhận, lý giải và trình bày một cách khác nhau bởi những người khác nhau đã từng trải qua nó.

Kết luận đầu tiên phải rút ra từ những gì được nói tới

cho đến đây là ý thức tâm linh tuyệt đối không thể bị giới hạn bằng một kiểu thể nghiệm hay một hệ thống tín ngưỡng tôn giáo hay thần bí nào, và nó không thể bị đồng nhất với kiểu thể nghiệm và hệ thống tín ngưỡng ấy. Tầm quan trọng của sự phân biệt này được chứng minh gián tiếp bằng tình trạng là nếu không coi trọng ý thức tâm linh sẽ đẻ ra sự lẫn lộn và rối loạn, cũng như đẻ ra những sự không hiểu và rất nhiều xung đột. Hiện nay, ngày càng có nhiều người cần tới một cách tuyệt vọng một cái gì thỏa mãn hơn, *hiện thực* hơn cuộc sống hàng ngày bình thường của mình, và họ đang lao vào tìm kiếm điều đó với một nỗi lo âu, dù có ý thức hay không. Nhiều người trong số họ, sẵn có một trí thông minh sắc sảo và một cách nhìn thực tế về các sự vật, đã không tìm thấy được những gì họ tìm kiếm trong tôn giáo truyền thống. Một số người rõ ràng chống lại điều đó, những người khác thì hoàn toàn dửng dưng. Đối với họ, các tín điều, thần học, các thánh ca, các nghi lễ, những sự cầu viện tới cá nhân Thượng đế hay tới các Giáo hội, tất cả đều thuộc về một quá khứ đã qua hẳn, thậm chí thuộc về một thế giới khác.

Dù điều đó là đáng phàn nàn như thế nào đi nữa, thì đó cũng là một thực tế không thể phủ nhận được, và nó biểu hiện rõ hơn ở thái độ của các thế hệ trẻ tuổi hơn. Những thế hệ này muốn tự mình khám phá các sự vật, muốn có một kinh nghiệm trực tiếp về tất cả các mặt của cuộc sống, và chỉ muốn chấp nhận những gì hiện ra với họ một cách khách quan, được xác định vững chắc và dễ hiểu, nói cách khác, một cách khoa học, hiểu theo nghĩa đúng nhất của từ này.

II
CÁI SIÊU THỨC

Trong sự nghiên cứu của chúng ta về cấu trúc tâm lý của con người, đã đến lúc phải xem xét phần trên cùng của cái vô thức: cái siêu thức hay Ngã tâm linh (Soi spirituel). Trước hết phải khẳng định *tính hiện thực* của cái siêu thức vì, nói chung, nó vẫn chưa được thừa nhận, và đó vẫn là một miền bí ẩn, nhất là trong trường khoa học, trong tâm lý học. Dưới đây chúng ta sẽ thấy tại sao. Nhưng tính hiện thực của cái siêu thức không cần được chứng minh, vì đây là một *thể nghiệm*, và khi chúng ta làm sự thể nghiệm đó, nó là một trong những "sự kiện của ý thức", nói theo cách nói rất đúng của Bergson, mà những sự kiện này tự chúng có tính hiển nhiên của chúng, có bằng chứng của chúng. Đó là một sự thể nghiệm trực tiếp như sự thể nghiệm về một màu sắc, một âm thanh, một tình cảm. Không thể và cũng không cần "chứng minh" cảm giác về màu đỏ hay màu lục, về niềm vui hay nỗi đau: đối với những ai có sự thể nghiệm này, đó là một hiện thực tâm lý.

Về điểm này, cần tránh một sự hiểu lầm có thể có và cần loại bỏ sự nghi ngờ. Làm thế nào chúng ta lại có thể nói tới sự thể nghiệm hay ý thức về những sự vật nằm bên ngoài hay bên trên ý thức của chúng ta được? Câu trả lời thật dễ dàng: nó cũng giống như câu trả lời được đưa ra đối với mọi khía cạnh hay trình độ khác của cái vô thức. Chúng có thể có sự thể nghiệm có ý thức về các hiện tượng, các hoạt động,

các nội dung tâm lý *thường* nằm bên ngoài trường ý thức của chúng ta, khi chúng đi vào trường này ở một số thời điểm nào đó, trong một số hoàn cảnh nào đó.

Có một sự trao đổi liên tục, giống như một sự "thẩm thấu", giữa cái hữu thức và cái vô thức. Ở một thời điểm nhất định, cái siêu thức trở thành cái hữu thức trong một thời gian nào đó, rồi lại trở thành cái siêu thức. Về mặt này, tôi xin nhấn mạnh rằng "cái siêu thức", "cái hữu thức" và "cái vô thức" là những *tính từ* và, dó đó, chúng chỉ những điều kiện nhất thời của một sự kiện tâm lý.

Việc cái siêu thức đi vào trường ý thức có thể xảy ra theo hai cách: cách thứ nhất, thông thường nhất, có thể nói là "đi xuống": đó là sự đột nhập của những yếu tố siêu thức vào trường ý thức, như trong trực giác, trong sự đại giác đột nhiên và sự ngẫu hứng. Thường sự đột nhập ấy xảy ra tự phát, bất ngờ, nhưng có khi nó có thể đáp ứng với một sự cầu viện, một sự mong chờ, có ý thức hay không. Cách thứ hai, có thể nói là "đi lên". Đó là khi trung tâm ý thức chúng ta, khi cái tôi có ý thức về chính bản thân nó, được nâng lên một trình độ cao hơn, cho tới lĩnh vực của cái siêu thức.

Những bằng chứng thể nghiệm về siêu thức là nhiều vô kể, ở mọi lúc và mọi nơi, thời cổ đại cũng như thời hiện đại, ở phương Tây cũng như ở phương Đông. Những thể nghiệm ấy có nhiều kiểu khác nhau. Trước hết là những thể nghiệm thuộc về trường tôn giáo, nhất là những thể nghiệm thần bí; nhưng cần phải ghi nhớ rằng đó không phải là những thể nghiệm duy nhất, còn có những thể nghiệm siêu thức có những đặc trưng khác, không có tính chất tôn giáo. Nếu những thể nghiệm siêu thức là những sự kiện, thì rõ ràng

chúng phải thích hợp với một cuộc điều tra khoa học, giống như mọi loại sự kiện khác. Một sự tìm kiếm theo hướng này đã được bắt đầu, nhưng chưa được phát triển mấy về mặt giá trị và tầm quan trọng trong con người và tâm linh của cái siêu thức. Trong khi hàng nghìn nhà tâm lý học trên thế giới đang nghiên cứu những mặt khác của bản chất con người (mà chủ yếu là những mặt thông thường nhất!) thì rất ít người nghiên cứu về cái siêu thức.

Tại sao lại có tình hình lạ lùng ấy? Trước hết, đó là do chủ nghĩa duy vật căn bản về con người, và nhất là chủ nghĩa duy vật lý thuyết và thực tiễn về con người phương Tây. Con người phương Tây bị quyến rũ bởi những cảm giác do thế giới bên ngoài và do chính thân thể mình tạo ra. Nó hướng ra bên ngoài về căn bản và có xu hướng tác động vào cái bên ngoài. Thế giới nội tâm, với tất cả các mặt của nó, đã làm cho con người phương Tây cảm thấy sợ và khó chịu. Do đó, nó cố trốn chạy khỏi thế giới đó, khỏi tất cả những gì hướng nó vào nội tâm, tất cả những gì làm cho nó đối đầu với chính nó. Một lý do khác là sợ trở thành không bình thường hoặc bị coi như vậy. Kẻ nào đã từng có những thể nghiệm siêu thức thì đâm ra sợ "mất tỉnh táo". Nhất là khi đó là những cơn đột phá bất ngờ, rất khác với tính bình thường chật hẹp hàng ngày, thì anh ta sợ chúng mang tính bệnh hoạn, không bình thường (*supra* - normales). Cuối cùng, trong trường khoa học, trở ngại chủ yếu là định kiến dai dẳng không coi những thể nghiệm như vậy là đối tượng của khoa học. Tâm lý học, khoa học trẻ nhất trong các khoa học, dựa vào phương pháp đó; thế nhưng, phương pháp đó hoàn toàn không thích hợp với nó; đối với nó, phương pháp đó là một "cái giường Procuste". Thật ra, tâm lý học có quyền và có nghĩa vụ sử dụng những phương

pháp *cũng nghiêm chỉnh và khoa học* như vậy, nhưng thích hợp với bản chất của nó hơn cả.

Tuy vậy một nhóm tiên phong dũng cảm đã dám phiêu lưu vào trường của cái siêu thức và đã tìm cách nghiên cứu nó một cách khoa học. Người tiên phong đầu tiên là nhà tâm lý học lớn, người Mỹ, William James. Trong một loạt bài giảng - sau đó được tập hợp vào cuốn sách nhan đề *Tính đa dạng của những thể nghiệm tôn giáo*, - ông đã chăm chú xem xét những thể nghiệm này với sự đồng cảm và tôn trọng, nhưng cũng theo lối khách quan và vô tư. Ông đã làm được công việc càng quí giá hơn ấy khi ông thừa nhận rằng chính bản thân ông không có những thể nghiệm đó và ông đã phải nỗ lực lớn về mặt khoa học để tiến hành cuộc nghiên cứu trên những thể nghiệm của người khác.

James đã trình bày những bài giảng của mình vào cuối thế kỷ trước. Ít lâu sau, bác sĩ Bucke, một thầy thuốc Mỹ, ngay sau một sự thể nghiệm đại giác tâm linh bất thần và bất ngờ gây hiệu ứng sâu sắc đối với ông, đã bắt đầu nghiên cứu những bằng chứng về những điều mà ông gọi bằng một từ ngữ có thể bàn cãi là "ý thức vũ trụ". Ông đã tập hợp nhiều bằng chứng, đã bình giải chúng và đưa ra sự lý giải của mình trong cuốn "Ý Thức Vũ Trụ" công bố năm 1901.

Một thầy thuốc khác, Winslow Hall, đã thu thập những bằng chứng đại giác, mà giá trị của chúng chính là ở chỗ, đó là của những *người ngoài đường*, tức là của "bất kỳ ai", những người không hề có một đặc trưng cao siêu nào, nhưng lại có những thể nghiệm siêu thức nổi bật.

Trong số những nhà tâm lý học hiện đại, người ta thấy có Jung. Theo Jung, trong cái được ông gọi là "cái vô thức tập thể", có những yếu tố mang một tính chất cao siêu, siêu

cá nhân. Nhà xã hội Sorokin đã dành cho cái siêu thức một chương trong cuốn sách của ông *Các quyền năng và các con đường yêu thương vị tha*. Nhà thần kinh học ở Viên, Frankl, đã thừa nhận rõ ràng sự tồn tại của những thể nghiệm siêu thức. Nhà tâm thần học Urban ở Inssbruck đã nói tới "tâm lý học về những chiều cao" (psychologie des hauteurs). Cuối cùng, một cuộc điều tra rộng lớn đã được nhà tâm lý học A. Maslow, giáo sư Trường đại học Brandeis, tiến hành, Ông dùng thuật ngữ "tồn tại" cho tất cả những kiểu thể nghiệm mà chúng ta coi là siêu thức, vì một trong những đặc trưng của chúng ta là đem lại một cảm giác "sung mãn vì tồn tại" (plénitude d'être), cảm giác tồn tại và sống mãnh liệt. Maslow đã thu thập một loạt dữ kiện quan trọng rút ra từ những cuộc trò chuyện và những cuộc điều tra bằng phiếu hỏi.

Điều đó dẫn chúng ta tới chỗ nói tới những phương pháp điều tra về cái siêu thức. Trước hết, phải tập hợp tất cả các văn kiện hiện có về vấn đề này: các tiểu sử, các tự truyện, thư từ, v.v.. ở tất cả các thời đại; rồi lại phải nắm được những dữ kiện khác bằng các cuộc trò chuyện và các cuộc điều tra bằng phiếu hỏi.

Khâu thứ hai của điều tra khoa học là xem xét, sắp xếp, lý giải và đánh giá những dữ kiện đã thu thập được. Cách tiếp cận thứ ba, thú vị nhất, là *thực nghiệm*; nó sử dụng những phương pháp tâm lý học, hoặc để làm cho các yếu tố siêu thức xuống trường ý thức một cách dễ dàng hơn, hoặc để đưa trung tâm ý thức lên vùng sáng cao nhất.

Những dữ kiện nào đã tập hợp cho tới nay trong sự nghiên cứu của chúng tôi về cái siêu thức, nói cách khác, những đặc trưng nào của trình độ hay trạng thái cao siêu

của ý thức đã nảy sinh ra khi cái siêu thức đi vào trường ý thức? Tôi đã đếm và đã mô tả được mười ba thứ sau đây:

- Thứ nhất là một cảm giác về *chiều sâu*. Trong những bằng chứng khác nhau, người ta nói rằng mình đi tới cội rễ, tới cơ sở tồn tại của mình, từ bỏ ý thức hời hợt thông thường để đạt tới đáy sâu của chính bản thân họ.

- Một cảm giác khác là cảm tưởng *hướng nội*, tức là một vận động từ ngoài vào trong, từ ngoại vi vào trung tâm tồn tại của họ.

- Cảm giác thứ ba là cảm giác *đi lên, thăng tiến*, được nâng lên một trình độ cao hơn. Hình ảnh tượng trưng như leo núi, lên tới đỉnh núi thường thấy có trong các bằng chứng gắn liền với cảm giác tiếp theo.

- Cảm giác thứ tư là về *lối đi, con đường* phải đi.

- Đặc trưng thứ năm là sự *mở rộng* của ý thức, có khi đến chóng mặt: những giới hạn chật hẹp của cái tôi tách rời ra bị vượt qua, bị xoá bỏ một lúc, và người ta có cảm giác tham gia vào một ý thức rộng lớn hơn.

- Đặc trưng thứ bảy là sự *phát triển*, sự *hoạt bát*, cảm giác xoá bỏ tất cả những gì trở ngại, "làm rối" hay khép kín cá nhân mình, như thế mình có thể trồi lên, nảy nở ra.

- Đặc trưng thứ bảy là được trao cho năng lực, *được trao cho sức mạnh*; người đó cảm thấy có một năng lượng lớn hơn tác động trong bản thân mình; cảm thấy mạnh mẽ hơn, năng động hơn; cảm thấy sự sung mãn và sự mãnh liệt của tồn tại như đã nói trên đây.

- Một cảm giác khác rất thường được thuật lại là sự *thức tỉnh*. Trong nhiều bằng chứng, thấy có những sự diễn đạt như: "Tôi được đánh thức để đi tới một hiện thực cao siêu",

"tôi ra khỏi những bóng tối của các giác quan", "tôi rời bỏ cuộc sống bình thường, như rời bỏ một giấc mơ, để đi tới một trạng thái cao siêu". Người ta biết rằng tên riêng của Phật là Gautama, và "Phật", tên hiệu của ngài có nghĩa là "thức tỉnh" (ngộ, giác), "hoàn toàn thức tỉnh" (đại giác, đại ngộ).

- Cũng rất thường thấy có một cảm giác *lóe sáng* bởi một luồng ánh sáng mới, không phải là của trần thế, làm biến đổi bộ mặt của thế giới bên ngoài và cho thấy một vẻ đẹp mới; nó chiếu sáng thế giới bên trong, "soi sáng" những vấn đề và những mối nghi ngờ, và xua tan chúng đi; đó là ánh sáng trực giác của một ý thức cao siêu.

- Cảm giác nói trên nói chung được kèm theo một cảm giác về *niềm vui*, về sự *hoan hỉ* có thể đưa tới trạng thái cực lạc.

- Cùng với những cảm giác đó, hoặc độc lập với chúng, xuất hiện cảm giác về một sự *đổi mới*, một sự *tái sinh*, về sự "nảy sinh" một thực thể mới trong cá nhân mình.

- Rồi có cảm giác *phục sinh*, có ấn tượng như nảy sinh lại trong một trạng thái đã mất đi, đã bị quên lãng.

- Cuối cùng, đó là cảm giác về một *sự giải thoát nội tâm*.

Toàn bộ những đặc trưng này rất phù hợp với những gì toát lên từ những bằng chứng do Maslow tập hợp và nghiên cứu. Ông chỉ ra mười bốn trạng thái mà ông gọi là những "giá trị của ý thức tồn tại". Đó là: cảm giác về sự hoàn thiện trọn vẹn, về sức sống, về sự mãnh liệt của cuộc sống; cảm giác về sự phong phú, nhưng đồng thời cả về sự giản dị; cảm giác về vẻ đẹp, ý thức về điều thiện, không phải nỗ lực, cảm giác về một sự bột phát, một niềm vui, một sự "hài hước", một sự hướng tới chân lý, tới tính hiện thực của những gì đã

trải qua, nói cách khác, cảm giác cho thấy một cái gì thật, thật hơn những gì được ý thức thông thường biết tới. Cuối cùng, một cảm giác về sự độc lập, về sự giải thoát nội tâm, không cần dựa vào một cái gì khác, về một sự đầy đủ tự thân, được hiểu theo một nghĩa cao cả, tâm linh.

Maslow nói rất đúng rằng tất cả những biểu hiện ấy phụ thuộc lẫn nhau và gắn liền nhau: "Đó là những mặt của tồn tại hơn là những yếu tố của tồn tại".

Tất cả những cái đó phải tạo ra ở chúng ta một mong ước là chính bản thân chúng ta có được những thể nghiệm đẹp đẽ và quyến rũ như thế. Làm thế nào có thể kích thích hoặc tạo ra những thể nghiệm ấy? Trước khi nói tới điều này, tôi phải nói thêm một vài sắc thái đen tối hơn, là những thể nghiệm ấy có thể bao hàm những bất lợi và những nguy hiểm. Nhưng điều này có thể xảy ra hoặc do tính mãnh liệt của chúng. Như tôi đã nói, đánh giá sai nghĩa là coi những thể nghiệm ấy là lạ lùng, không bình thường như những dấu hiệu mất cân bằng tinh thần. Nhưng, nếu bỏ sự lý giải sai lạc đó sang một bên, thì cũng cần thấy rằng, do tính đột ngột và nhất là do tính mãnh liệt của nó, sự nảy sinh các yếu tố siêu thức có thể làm rối loạn sự cân bằng đã có trước đó (ít nhiều là có thực) của một người bình thường và có thể tạo ra ở người đó những phản ứng như bị kích động quá mức hay bị lạc hướng. Ngay cả một người đang đi lên những trình độ cao hơn cũng có thể cảm thấy có những khó khăn và rối loạn. Tôi không thể dừng lại ở đây, vì chúng ta sẽ còn nói tới điều đó sau này. Hơn nữa, tôi cũng đã bàn về vấn đề này trong một tiểu luận: "Sự phát triển và những rối loạn tâm thần - thần kinh".

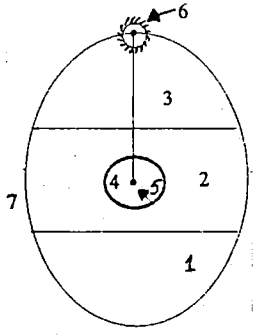
Dù thế nào đi nữa, những thể nghiệm ấy ẩn giấu những cái lợi và một giá trị quan trọng hơn nhiều so với những rối loạn mới mà chúng ta có thể cảm thấy trong thời gian đầu. Thật vậy, những thể nghiệm ấy giúp đỡ chúng ta một cách có hiệu quả để giải quyết tất cả các vấn đề của con người, cá nhân hoặc tập thể, hoặc để góp phần giải quyết chúng. Những thể nghiệm ấy có hiệu quả như vậy vì đã cho phép chủ thể đặt lại những vấn đề của mình trong khuôn khổ một hiện thực rộng lớn hơn, đưa chúng vào những cân đối đúng, đánh giá chúng một cách khác đi và đúng hơn. Bằng cách đó, các vấn đề sẽ không làm cho người đó bận tâm nữa, hoặc sẽ được soi sáng bằng một ánh sáng cao siêu, trong đó các giải pháp hiện ra rõ ràng.

Tôi xin đưa ra vài ví dụ. Một trong những nguyên nhân lớn nhất của đau khổ và ứng xử sai lầm là sợ hãi: sự lo lắng của cá nhân và những nỗi sợ của tập thể có thể đưa tới chiến tranh. Thế nhưng, sự thể nghiệm về hiện thực siêu thức sẽ xoá bỏ đi nỗi sợ: cảm giác sợ hãi không thể đi đôi với việc có ý thức về sự sung mãn và về sự thường hằng của sự sống. Một nguyên nhân khác của những sai lầm và đau khổ là xung lực gây hấn, dựa trên các cảm giác về sự cô lập, sự thù địch, sự oán thù. Trong không khí thanh thản của cái siêu thức, những xung lực và cảm giác ấy sẽ không thể tồn tại được nữa. Những ai có một ý thức rộng lớn hơn, một ý thức chia sẻ và thống nhất với tất cả mọi người sẽ không thể đánh nhau được nữa: họ thấy điều đó là vô lý: đó chính là đánh vào bản thân mình! Như vậy, những vấn đề nghiêm trọng nhất, đáng lo ngại nhất sẽ được giải quyết, sẽ bị loại bỏ bằng sự mở rộng, sự đi lên của ý thức tới trình độ một Hiện thực cao siêu.

Trước khi kết thúc sự xem xét ngắn gọn này về cái siêu thức, cần nhấn mạnh sự khác nhau giữa nó và Ngã tâm linh, như đã được vẽ trong sơ đồ của chúng tôi về cấu trúc tâm lý của con người. Thông thường, người ta không phân biệt hai cái đó, vì những nội dung của cái siêu thức, nhất là ở những trình độ cao của nó, rất gần với Ngã và, ở một mức độ nào đó, cũng có những đặc trưng giống nhau. Nhưng giữa hai cái đó có một sự khác nhau căn bản: trong cái siêu thức có những yếu tố, những "nội dung" thuộc các loại khác nhau mang tính tích cực, năng động, biến đổi, tham gia vào toàn bộ đời sống tâm lý. Ngược lại, Ngã là bất động, tĩnh, không biến đổi; vì thế, nó khác với cái siêu thức.

Điều quan trọng là phải nhớ rõ sự phân biệt ấy còn do ý thức về sự thường hằng, về tính ổn định được chuyển từ Ngã tâm linh sang cái phản ánh nó, cái tôi hữu thức của cá nhân, dù bị giảm bớt đi và bị che đậy. Chính Ngã tâm linh đem lại ý thức về sự thường hằng, về căn tính cá nhân, thông qua tất cả những biến đổi và xen kẽ của các trạng thái tâm hồn chúng ta, không có liên quan với những nội dung thường biến đổi và thay thế nhau của ý thức. Tuy chúng ta liên tục đồng nhất bản thân mình với những vai trò khác nhau của mình, với những tiểu nhân cách (Sous-personnslités) khác nhau của mình và với những ý thức khác nhau thường chiếm giữ trường ý thức của mình, nhưng mỗi người từ trong sâu thẳm của mình đều biết rằng mình bao giờ cũng là thế cả. Nếu đôi khi có ai đó, nhân có một biến đổi quan trọng xẩy ra trong đời họ, có thể nói rằng: "Tôi không còn tự nhận ra mình được nữa", thì trên thực tế, điều đó có nghĩa là: "Cái mà tôi tự đồng nhất với một cái khác". Nhưng, dù nói rằng: "Tôi không còn tự nhận ra mình được nữa", thì điều đó cũng

bao hàm, một cách nghịch lý, một cảm giác khó hiểu, che giấu về tính kế tục nằm bên dưới đó. Nếu không phải như thế, thì cảm giác không tự nhận ra được mình nữa cũng không thể tồn tại, theo nghĩa là cảm giác đó dựa trên một sự so sánh, một sự đối chiếu giữa trạng thái ý thức hiện thời và trạng thái trước đây. Như vậy, đặc trưng chủ yếu của ý thức về ngã là tính liên tục, tính thường hằng; nhưng tính thường hằng này của cái tôi hữu thức chỉ là một sự phản ảnh mờ nhạt thực chất vĩnh cửu và bất tử của cái Tôi tâm linh, của Ngã mà thôi.



1. Ý thức thấp
2. Ý thức trung bình
3. Ý thức cao hay cái siêu thức
4. Trường ý thức
5. Cái Tôi hữu thức
6. Cái Tôi cao hay Ngã
7. Cái vô thức tập thể

Trong biểu đồ trên đây, Ngã được đặt ở đỉnh cao nhất của ngoại vi nhân cách, một phần nằm trong đó, có quan hệ kế tục với cái siêu thức, và một phần nằm bên ngoài. Điều đó nói lên bản chất hai mặt, vừa cá nhân vừa phổ biến, của nó. Điều đó có vẻ nghịch lý, khó hiểu đối với tinh thần, đối với ý thức cá nhân thật, nhưng đó là một trạng thái ý thức có thể và, trên thực tế, đã được thể nghiệm, đã được *trải qua*, vào một số thời điểm đi lên và "ra khỏi" những giới

hạn của ý thức thông thường. Vào những thời điểm này, người ta có cảm giác mở rộng ra không giới hạn, bị xâm chiếm bởi một niềm vui mãnh liệt, một cảm giác hạnh phúc. Đó là một thể nghiệm về căn bản không thể tả được thành lời.

Ở đây, người ta đi vào sự tiếp xúc với cái Huyền bí, với Hiện thực tối cao. Người không thể nói được gì hết. Người ta đang ở bên kia bờ cõi của khoa học, của tâm lý học. Tuy nhiên, sự tổng hợp tâm lý có thể giúp tới gần điều đó, đến ngưỡng cửa của nó, và như vậy là đã quá nhiều rồi.

III
SỰ ĐI LÊN NỘI TÂM

Chúng tôi đã nói rằng có hai cách thức khác nhau và theo hướng ngược nhau để thăm dò cái siêu thức. Cách thức thường thấy nhất có thể gọi là *đi xuống*: giống như một cơn trào, một sự đột nhập của những yếu tố cao siêu vào trường ý thức. Có thể coi đó là một kiểu cảm ứng từ xa (télépathie, thường được gọi là "thần giao cách cảm" - N.D) theo chiều dọc; cảm ứng - từ xa vì giữa cái tôi hữu thức và Ngã có một khoảng cách lớn. Sự đột nhập ấy biểu hiện dưới hình thức những trực giác, những ngẫu hứng, tài năng sáng tạo, những xung lực có tác động nhân đạo hay anh hùng. Đó cũng có thể là những hiện tượng ngoại tâm lý (parapsychologiques) đặc

thù, mà một số có thể đưa chúng ta tới chỗ chấp nhận rằng, thông qua cái vô thức và ba trình độ của nó, những ảnh hưởng và xung lực có nguồn gốc bên ngoài cá nhân đã đến với ý thức.

Một cách thức quan hệ và tiếp xúc khác mà chúng ta có thể xác lập cùng với cái siêu thức là cách *đi lên*. Cách thức này là nâng cái tôi hữu thức và, cùng với nó, cả khu vực hữu thức lên những trình độ cao hơn, cho đến khi bước vào một khu vực mà thường chúng ta không hay biết, vì nó ở bên trên trình độ thông thường của ý thức chúng ta. Điều đó được chứng minh rõ hơn trong sơ đồ của chúng tôi (xem mục trước).

Khu trung tâm ở đó là trình độ thông thường của ý thức, khu vực bình thường của nó, với cái tôi hữu thức nằm ở chính giữa. Khi có sự nâng cao nội tâm, nó di chuyển và lên tới trình độ siêu thức và, lúc đó, khu vực hữu thức đến để thu nạp nội dung của cái siêu thức và ngày càng tiến gần tới Ngã tâm linh.

Sau đây chúng tôi sẽ bàn tới cách đi xuống, còn bây giờ, trong chương này, chúng ta hãy thăm dò cách đi lên có liên hệ với cái siêu thức.

Tôi đã gọi sự đi lên này là sự đi lên nội tâm (ascesion intérieure). Thậm chí tôi có thể nói đó là "trò leo núi" tâm lý. Cách gọi này không phải chỉ là một sự so sánh có tính gợi ý nào đó. Nó phản ánh một sự giống nhau hiện thực, một quan hệ tượng trưng chặt chẽ. Để làm sáng tỏ điều đó, tôi sẽ trích vài câu của giáo sư Ettore Carrucio, nhà toán học ưu tú và là một nhà leo núi không kém phần xuất sắc.

Hình thức giống nhau đầu tiên có liên quan với những

động cơ khác nhau có thể thúc đẩy chúng ta trèo lên, về mặt thể chất cũng như về mặt nội tâm. Carrucio nói rất đúng:

Thỉnh thoảng, niềm say mê leo núi có những kích thước thuộc về ý chí của siêu nhân, nói theo kiểu Nietzsche, khi khẳng định quá mức sức mạnh của cá nhân, khi vượt qua những khó khăn tột độ, khi đụng phải những nguy hiểm nghiêm trọng.

Giống như vậy, xung lực thúc đẩy vượt qua những trình độ bình thường của đời sống tâm lý có thể là để tìm kiếm hay khẳng định một sự vượt trội, mong muốn phát triển những năng lực cho phép chi phối những kẻ khác, một "ý chí uy quyền" (volonté de puissance) theo cách nói của Nietzsche, một khát vọng giành được những quyền năng siêu bình thường, "thần diệu". Đó là một sự vận động về căn bản là vị kỷ, dù đôi khi nó nấp đằng sau những lối nói tâm linh giả.

Một động cơ chung khác của hai kiểu đi lên ấy là tìm kiếm sự trốn thoát đời sống thông thường, trốn thoát hiện thực chung bị coi và được cảm nhận như tầm thường, chán ngán hay nặng nề, nói cách khác, không thỏa mãn về mặt này hay mặt khác. Đó là một phản ứng thường thấy đối với những bó buộc của một đời sống hiện đại nhạt nhẽo, nhất là ở các thành phố lớn.

Động cơ thứ ba là sự quyến rũ của cái bí ẩn, cái khác thường, cái huyền bí, bao giờ cũng kêu gọi người ta chinh phục, khám phá, phát hiện ra cái mới ở bên kia cuộc đời này, và thể nghiệm những gì bất thường. Xung lực mãnh liệt này được Homère nhân cách hóa trong nhân vật Ulysse và cả cuốn *Odyssée* đều thấm đượm chủ đề này. Biểu hiện hiện đại

của nó là sự tìm kiếm những thể nghiệm khác thường để chiếm lĩnh chúng bằng tất cả mọi phương tiện, kể cả việc dùng các chất ma tuý khác nhau. Cần phải chú ý tới động cơ này để hiểu ra nhiều sự kiện hiện thời.

Động cơ thứ tư là ở sự lôi cuốn, quyến rũ tự thân của phiêu lưu, khó khăn và nguy hiểm, không kể tới những kết quả và những phần thưởng có thể chờ đợi là thế nào. Có thể lấy ví dụ bằng những nhà hàng hải cô đơn đi lại trên các đại dương trên một chiếc tàu nhỏ bé. Đó cũng chính là trường hợp của lối leo núi phiêu lưu, muốn lên tới các đỉnh núi một cách nguy hiểm hơn, theo những hành trình mới, khó hơn.

Đôi khi động cơ này kết hợp với động cơ thứ ba, và điều đó giải thích tại sao nhiều người trẻ tuổi không thèm chú ý tới những cảnh cáo hay những nguy hiểm mà họ đang lâm vào, và lại càng không đếm xỉa tới những ngăn cấm hay những bó buộc bên ngoài. Cần phải thừa nhận sự kiện này đối với vấn đề ma tuý: trong việc đề phòng hay trị liệu, cần phải dựa vào những sức mạnh tâm lý. Đừng có ảo tưởng là chỉ cần nói cho mọi người biết những rủi ro và nguy hiểm là đủ để họ tránh được ma tuý. Nhưng đây không phải là chỗ để nhấn mạnh điểm này.

Động cơ thứ năm, thường rất mạnh và không được lẫn lộn nó với các động cơ trên đây, dù người ta thường thấy nó liên kết ở một mức độ nào đó với những động cơ ấy: đó là sự hấp dẫn, sự quyến rũ của những gì thật sự là cao siêu, có một giá trị lớn và mang bản chất tâm linh đích thực. Theo cách nhìn này, như giáo sư Carrucio viết, môn leo núi "hiện ra như một nhánh của lối sống khổ hạnh, gắn liền với cảm

giác tôn giáo dưới những hình thức khác nhau của nó, từ thời cổ đại đến ngày nay". Còn Guido Rey thì dùng hình ảnh thơ mộng của những người leo núi trong một ngôi đền:

Những đỉnh xung quanh là những bàn thờ, nơi thực hành những nghi lễ huyền bí, có khi kinh khủng, cách xa con mắt của những người khác; và đôi khi đó cũng là nơi thực hành nghi lễ kinh khủng hơn và thần thánh hơn.

Hình ảnh ấy rất có ý nghĩa. Nó cắt nghĩa tại sao những ngọn núi luôn luôn gây ra sự hấp dẫn và quyến rũ vô tận, và tai sao tất cả các dân tộc đều coi núi là có tính chất thiêng liêng, cũng như tại sao những người leo núi cảm thấy trạng thái hứng thú, dâng cao về nội tâm.

Đây là một đoạn trích dẫn giúp làm sáng tỏ điều đó, rút từ sự nghiên cứu tuyệt vời của E.Monot-Herzen về chủ đề này, nhan đề *Ad summun per quadratum* (trong hình học tượng trưng, quadratum hay hình vuông chỉ đáy của một hình tháp), được công bố trong Tạp chí *Action et Pensée* (Hành động và Tư duy) tháng Chạp năm 1956:

Khi đi vào nơi ẩn cao siêu của Cervin, người dẫn đường, Joseph Pession, nói với tôi: "Vào đến đây là chúng ta vứt bỏ tất cả những nỗi khổ trần thế rồi... Bây giờ chúng ta lọt vào một thế giới hoàn toàn mới mẻ". Khi leo lên được một đỉnh cao, một người mang vác thốt lên rằng anh ta nghe thấy giọng nói của các thiên thần và từ nay anh ta sẽ có thể chết sung sướng.

Họa sĩ Albert Groos, theo lời con trai ông là Carlo kể lại, trong bảy mươi năm trời đã ấp ủ tình yêu say mê với Cervin, tình yêu này đã biến thành một cảm giác huyền bí. Monot-Herzen nói về điều đó như thế này:

Cảm giác này cũng như cảm giác của Groos và Guido Rey, hai người đã cùng nhau viết một cuốn sách về Cervin, và cũng hoàn toàn giống như cảm giác của tôi. Trong năm mươi năm trời, tôi đã leo ngọn núi này tới mười chín lần, mỗi lần lại trở về với một phát hiện mới và một nỗi vui mừng mới.

Người ta biết rằng người Ấn Độ coi những đỉnh cao Himalaya như nơi ngụ của các thần thánh, và đối với người Hy Lạp, thì thần thánh ngụ trên núi Olympe. Họa sĩ lớn nhất của Nhật Bản Hokusai đã vẽ hơn một trăm lần tên ngọn núi thiêng liêng Fuji (Phú Sĩ), ngọn núi được cao như ngôi đền của một vị thánh gọi là "Công chúa Hoa Nở", vì với một đóa hoa hồng và dáng nở của nó. Trong một bức tranh của Hokusai, người ta thấy đỉnh Fuji Yama lấp lóa ánh mặt trời, còn ở những sườn núi của nó thì một cơn dông tố nổ ra. Những bằng chứng khác cho biết có những ngôi đền được xây trên núi, Moise cũng nhận được thiên khải trên núi Sinai, và Christ thì hóa thân trên núi Tabot và truyền giảng trên núi đó.

Hãy xem xét kỹ hơn và chính xác hơn sự giống nhau giữa các giai đoạn đi lên về tinh thần và leo núi. Trong cả hai trường hợp, sự đi lên đòi hỏi một sự chuẩn bị cẩn thận. Người leo núi phải có một sự phát triển cơ bắp bằng cách tập thể dục và bằng những cách khác để leo núi. Trước khi chạm trán với núi, phải đủ khỏe mạnh ở đồng bằng rồi. Lao mình vào một cuộc leo núi sẽ là ngu xuẩn nếu không đủ sức mạnh để đi hay tập thể dục. Đó là điều hiển nhiên, nhưng lại không được thừa nhận và chú trọng khi thực hiện những sự đi lên về tâm linh, đôi khi còn không chuẩn bị gì cả.

Trong Tổng hợp tâm lý, bao giờ chúng tôi cũng nhấn mạnh đến sự cần thiết phải làm một sự tổng hợp thật tốt về tâm lý cá nhân, phải nắm vững việc sử dụng các năng lượng và các chức năng thông thường của con người, trước khi lao mình vào sự phát triển những năng lượng và chức năng cao hơn, trước khi lao mình vào sự khám phá cái siêu thức. Nếu không làm như thế, người ta sẽ lâm vào những sự mất cân bằng tâm lý, có thể rất nghiêm trọng.

Nhưng chỉ chuẩn vị về thể chất hay tâm lý cũng không đủ, cần phải có một hiểu biết, ít nhất trên lý thuyết, về cái vùng mà chúng ta sắp mạo hiểm bước vào. Đối với những ngọn núi đã được thăm dò ít nhiều, đã có các bản đồ, các chỉ dẫn, các mô tả do những người từng mạo hiểm trèo lên đó cung cấp cho. Trong lĩnh vực tâm lý, những điều đó cũng tương ứng với những hiểu biết đã đạt được về cái siêu thức nằm trong những văn bản của những ai đã từng thể nghiệm về các trình độ cao siêu ấy. Càng có ít hơn nữa là những mối liên hệ cá nhân có thể kết nối với những người đã thăm dò chiều cao ấy: những người hướng dẫn tâm linh đích thực - tôi nhấn mạnh "đích thực", vì nhiều người tự coi là như thế nhưng thật ra không phải.

Với hai sự chuẩn bị này, người ta có thể đương đầu với sự đi lên. Đây đúng là đi lên, chứ không phải bay lên; nó gồm có nhiều giai đoạn. Có hai sự mô tả, cả hai đều bổ ích và giúp hiểu rõ, về một sự đi lên như vậy: đầu tiên là sự đi lên của Dante trên núi Chuộc tội, đó là đối tượng của Khúc ca thứ hai trong *Hài kịch thần thánh*. Xét theo quan điểm của Tổng hợp tâm lý và ý nghĩa tâm linh, tác phẩm này có thể đem lại cho chúng ta nhiều chỉ dẫn có ích, bao giờ cũng hợp

thời, vì những khó khăn và trở ngại phải vượt qua phần lớn đều giống thế.

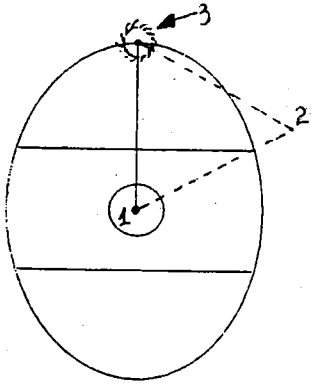
Thứ hai là sự đi lên núi Carmen, do thánh Jean de la Croix mô tả trong một tập sách dày. Nó đặc biệt mang tính khổ hạnh, nhưng lại chứa đựng nhiều kho tàng chân thực về hiểu biết tâm lý và giảng dạy, mà nếu dịch sang ngôn ngữ hiện đại và tách khỏi khung cảnh lịch sử, thì có thể rất có ích. Xin lấy một ví dụ: Jean de la Croix mô tả tỉ mỉ các trạng thái khô cằn, lạnh giá của "đêm tối" sau những thể nghiệm vui vẻ đầu tiên, ấm áp và giàu cảm giác. Các trạng thái ấy phù hợp với cảnh lạnh giá và sương mù mà một người leo núi phải đi qua khi trèo lên, trước khi lên tới đỉnh cao rực rỡ ánh nắng.

Hình ảnh tượng trưng của núi và sự trèo lên ấy được dùng trong nhiều phương pháp trị liệu tâm lý khác nhau. Một giáo sư y học lâm sàng ở Darmsstadt, bác sĩ Carl Happich, mà trị liệu tâm lý có nhiều bệnh nhân, đã sử dụng ba tình huống tượng trưng để suy ngẫm: đứng trên một bãi cỏ, trèo lên một ngọn núi và đứng trên một tháp chuông.

Phương pháp đi lên nội tâm bằng cách hình dung sự trèo lên một ngọn núi ấy cũng được Desoiie dùng trong kỹ thuật "thức tỉnh giấc mơ", rồi được bác sĩ Virel phát triển và sửa đổi dưới tên gọi "Hình ảnh tinh thần" hay "trị liệu bằng giấc mơ" (Onithérapie).

Trong phương pháp vẽ tự phát, không hiếm cảnh tưởng tượng ra một ngọn núi đã được chinh phục hay đang phải trèo lên.

Tầm quan trọng của những tượng trưng, như tấm gương phản chiếu hay vật trung gian của một hiện thực tâm linh, được mô tả trong sơ đồ sau đây:



1. Cái Tôi hữu thức
2. Trung tâm thống nhất bên ngoài
3. Cái Tôi cao hay Ngã tâm linh, Trung tâm tâm linh.

Trong biểu đồ này, có một trung tâm bên ngoài có thể được dùng làm tấm gương phản chiếu Ngã tâm linh.

Đôi khi, người ta cảm thấy dễ dàng hơn một sự phản ảnh của Ngã tâm linh: thay vì trực tiếp thấy được nó, người ta nhìn thấy hình ảnh phản hồi do trung tâm bên ngoài đưa lại. Trung tâm này có thể là chính người thầy thuốc trị liệu, mẫu mực lý tưởng, nhưng cũng có thể là một tượng trưng và những hình ảnh tượng trưng giống với hình ảnh đi lên ấy.

Trong tổng hợp tâm lý, chúng tôi dùng những bài tập thuộc loại này, đầu tiên là bài tập leo núi Chuộc tội đã nhắc tới trên đây. *Hài kịch thần thánh* có thể được coi như bản trường ca về Tổng hợp tâm lý, vì nó mô tả ba giai đoạn lớn: đầu tiên là đi xuống địa ngục, đó là giai đoạn phân tâm học, đi xuống những chốn sâu của cái vô thức thấp; rồi đi lên núi Chuộc tội, một sự đi lên nội tâm; và cuối cùng,

Thiên đường tượng trưng cho những giai đoạn đạt tới ý thức tâm linh cao hơn.

Một nhóm tượng trưng khác được dùng khi tập theo truyền thuyết Thánh Graal, bài tập này được mô tả trong cuốn sách của tôi: *Tổng hợp tâm lý, Các nguyên lý và các kỹ thuật* (Épi, Paris, 1993).

Những tượng trưng này không phải chỉ có hiệu quả trị liệu; chúng ít ra cũng có hiệu quả, nếu không phải là nhiều hơn thế, trong việc chinh phục những chiều cao rực rỡ của cái siêu thức, để khám ra ở đó tất cả những điều kỳ lạ, và sử dụng tất cả những kho báu ở đó.

Giống như việc trèo lên một ngọn núi có thể đi theo nhiều lộ trình khác nhau, cũng có những "con đường nội tâm" khác nhau, thích hợp với những tính khí khác nhau, những kiểu tính cách khác nhau, để đạt tới những đỉnh cao siêu thức và tiếp xúc với Ngã tâm linh. Có con đường thần bí, có con đường tình yêu, có con đường mỹ học được Platon diễn đạt thành cái thang nổi tiếng của vẻ đẹp, có con đường suy ngẫm, v.v...

Ở đây tôi chỉ xin nói tới con đường suy ngẫm, vì nó đi vào trường tổng hợp tâm lý trực tiếp hơn.

Giai đoạn thứ nhất, có thể coi như tương ứng với sự chuẩn bị đã nói trên đây, là giai đoạn tĩnh tâm, tập trung, chuyển từ ngoại vi vào trung tâm, tự tách ra, nói cách khác, giải thoát trường ý thức khỏi những nội dung thông thường của nó. Ý thức chúng ta nói chung bị phân tán ra nhiều đối tượng khác nhau nằm trong trường của nó; ngoài ra, nó thường xuyên nhận được những thông điệp, những "thông tin" - nói theo ngôn ngữ điều khiển học - từ thế giới bên

ngoài, cũng như từ nhiều trình độ khác nhau của cái vô thức. Do đó, trước khi dùng bất cứ phương pháp nào khác, cần phải "trở về với chính mình", tức là tập trung ý thức vào cái tôi hữu thức, nằm chính giữa khu vực hữu thức, ở trình độ bình thường của nó.

Cần phải giữ im lặng, không những ở bên ngoài mà cả trong nội tâm. Về điểm này, tôi xin dẫn ra câu trả lời xác đáng của một bậc thầy. Khi có một môn đồ nói với ông: "Con đã nhắm mắt lại và không còn nhìn thấy thế giới nữa, con đã bịt tai lại, không nghe thấy mọi lời nói hay tiếng động bên ngoài nữa, thế nhưng con chẳng có ý thức về cái gì cả", ông đáp: "Hãy cố ngậm miệng lại, giữ im lặng, không phải chỉ ở bên ngoài mà cả ở bên trong bản thân con". Thật vậy, nếu chúng ta tự quan sát bản thân mình, chúng ta thấy có một cái gì liên tục nói ở trong bản thân mình, bao giờ cũng có những tiếng nói đến từ những tiểu nhân cách và từ cái vô thức của chúng ta, những tiếng la hét bên trong liên tục. Chính vì thế, sự im lặng bên ngoài là không đủ. Thậm chí cũng không cần thiết: người ta có thể tĩnh tâm cả ở giữa những tiếng ồn ào.

Giai đoạn thứ hai là giai đoạn suy ngẫm đích thực, và trước hết là suy ngẫm về một chủ thể xác định bằng một câu hay bằng một từ. Chặng thứ nhất là sự *suy nghĩ trí tuệ*, nó phải được tiếp theo bằng một cái gì sâu hơn, sinh động hơn. Đây là sự cảm nhận phẩm chất, ý nghĩa, chức năng, giá trị của cái được suy ngẫm, có ý thức rõ về nó và, có thể nói về chúng ta. Thay cho những lời lẽ, chúng ta sử dụng những hình ảnh, những tượng trưng được mắt ta nhìn thấy và được hình dung ở bên trong chúng ta.

Thật khó khăn, nếu không phải là không thể, khi diễn đạt bằng lời lẽ những gì có trong chặng cao nhất của sự suy ngẫm. Người ta chỉ có thể nhắc tới nó như một trạng thái tự đồng nhất sâu kín với đối tượng được suy nghẫm, đến mức người ta không thấy tách mình ra khỏi nó (mất đi tính đối ngẫu với nó). Sau đó, khi không sử dụng một đối tượng nào nữa, sự suy ngẫm trở thành một trạng thái yên tĩnh hoàn toàn, trạng thái im lặng nội tâm, chỉ cảm thấy mình "tồn tại" trong ý thức tồn tại thuần tuý.

Lúc đó, với ý thức trọn vẹn, người ta tới được khu vực, lĩnh vực thường được coi là siêu thức. Ở chặng này, người ta có thể thể nghiệm về những phẩm chất và hoạt động tâm lý - tâm linh khác nhau trong cái siêu thức. Đây không phải là một cái gì trừu tượng, mơ hồ, tan dần, như những người chưa hề có những thể nghiệm này tưởng. Đây là một cái gì sống động, mãnh liệt, lắm vẻ, năng động, được cảm nhận như có tính hiện thực hơn kinh nghiệm thông thường, dù là ở trong nội tâm hay ở bên ngoài. Những đặc trưng chủ yếu của sự thể nghiệm này là:

1. Một sự cảm nhận ánh sáng, mang lại một sự chiếu sáng chung, hoặc một sự soi sáng những vấn đề và những tình huống mà ý nghĩa của chúng bây giờ mới được phát hiện.

2. Một cảm giác thanh bình, thái bình, bất kể hoàn cảnh bên ngoài hay trạng thái nội tâm là thế nào.

3. Một cảm giác về sự hài hòa và vẻ đẹp.

4. Một cảm giác vui mừng hoan hỉ, như Dante đã mô tả rõ.

5. Một cảm giác về sức mạnh, sức mạnh của tinh thần.

6. Một cảm giác về sự rộng lớn, về tính phổ biến, về tính vĩnh hằng.

Tất cả những đặc trưng ấy không tách khỏi nhau, mà thâm nhập nhau. Đó là một cái gì mà Dante đã diễn tả một cách tuyệt diệu.

Những thể nghiệm về suy ngẫm cao như vậy, tất nhiên, không thể là thường hằng, nhưng cả khi chúng kết thúc, chúng cũng tiếp tục đẻ ra những hiệu ứng thường làm thay đổi nhân cách con người ở chiều sâu. Ngoài ra, chúng còn làm ổn định dần dần trung tâm ý thức cá nhân và khu vực ý thức bình thường ở những trình độ ngày càng cao hơn. Khu vực này có thể đạt tới đường phân chia ranh giới (không phải chia cắt, mà là phân biệt) giữa cái vô thức trung bình và cái siêu thức, khiến cho ý thức thức tỉnh bao giờ cũng được chiếu sáng ở một mức nào đó.

Điều đó có thể làm cho sự đi xuống của những trực giác hay ngẫu hứng được dễ dàng hơn và thường xuyên hơn. Đỉnh cao nhất của việc đạt tới nó một cách tượng trưng là sự hòa hợp của trung tâm ý thức cá nhân với Ngã tâm linh. Tôi muốn lưu ý rằng, trong các biểu đồ trên đây, ngôi sao chỉ Ngã tâm linh được vẽ bắc qua mặt bên trong và mặt bên ngoài của hình bầu dục (như cưỡi ngựa bỏ hai chân sang hai bên). Điều đó nói lên rằng Ngã vừa mang tính cá nhân, vừa mang tính phổ biến, tiếp xúc với Hiện thực siêu việt.

Một hiệu ứng khác của những thể nghiệm ấy là *hành động* ngẫu hứng, xung lực mạnh mẽ thúc đẩy tới chỗ hành động và trước hết tới chỗ thể hiện, lan toả, chia sẻ các kho báu đã được phát hiện và được chinh phục với những người khác, rồi tới chỗ hợp tác với tất cả mọi người có thiện chí, với tất cả những ai

cũng có những thể nghiệm tương tự, nhằm xua tan những bóng tối ngu dốt làm mù quáng loài người, xoá bỏ những xung đột xâu xé nó, chuẩn bị cho một nền văn minh mới, trong đó mọi người sẽ thực hiện những tiềm năng đáng ngạc nhiên vốn có của mình, trong niềm vui và trong sự hòa hợp.

IV
SỰ BÀNH TRƯỚNG CỦA Ý THỨC: THĂM DÒ VÀ CHINH PHỤC NHỮNG THẾ GIỚI NỘI TÂM

Hiện nay, loài người đang ở trong trạng thái khủng hoảng nghiêm trọng về mặt cá nhân cũng như tập thể: một cảm giác không thỏa mãn, bất mãn đối với đời sống thông thường đang lan rộng; người ta đi tìm một "cái gì đó" khác hơn. Không cần phải nhấn mạnh điều đó, vì nó là một hiện thực rất quen thuộc và thường xuyên bộc lộ trước mắt ta. Sự tìm kiếm một cái gì đó khác hơn, sự nổi loạn chống lại đời sống thông thường ấy biểu hiện bằng hai cách, mà cả hai đều viện tới sự bành trướng của ý thức.

Cách thứ nhất đưa tôi tới sự phát triển nhận thức của chúng ta về thế giới bên ngoài, nhất là đưa tới sự khám phá, chinh phục và thống trị không gian bằng những chuyến bay trên trời và trong vũ trụ. Song song với điều đó, nhiều hoạt động được triển khai nhằm chế ngự và sử dụng tất cả các lực của tự nhiên, cho tới cả năng lượng hạt nhân.

Con đường thứ hai của sự bành trướng ý thức nằm ở sự nhận thức thế giới nội tâm, hoặc nói đúng hơn, các thế giới nội tâm. Do đó mà người ta ngày càng quan tâm hơn tới tâm lý học (nhất là để thăm dò cái vô thức), những sự tìm kiếm về bản chất của năng lượng tâm lý, về những quy luật chi phối nó và việc sử dụng nó cũng như lạm dụng nó (quá thường thấy!)

Vì thế, tôi thấy cần thiết phải làm rõ một số vấn đề, xác định tình huống hiện thời, trình bày những phương hướng và những sự phát triển hiện nay và chỉ ra những con đường có thể được dùng và những kỹ thuật phải dùng. Bây giờ tôi sẽ vạch ra những đường hướng lớn của những chủ thể khác nhau sẽ được bàn chi tiết trong những chương sau đây.

Sự mở rộng ý thức có thể được thực hiện theo ba hướng: 1. *đi xuống*; 2. *đi ngang*; 3. *đi lên*.

1. *Đi xuống*, người ta có thể thăm dò cái vô thức thấp hoặc để cho nó lộ ra trong trường ý thức. Đó là lĩnh vực của "tâm lý học về các chiều sâu" (psychologie des profondeurs) và đặc biệt của phân tâm học. Người ta đi vào lĩnh vực này vì những lý do thực tiễn, trị liệu hay giáo dục; điều đó có thể là bổ ích. Nhưng có những lý do khiến cho người ta rối nhiễu: đó có thể là sự lôi cuốn của những vùng thấp, sự quyến rũ của những mặt nguyên sơ và bản năng của bản chất con người. Sự quyến rũ ấy biểu hiện rõ ở chỗ thích thú với những cuốn sách, những bộ phim hay những vở diễn được phổ biến rộng rãi nhằm kích thích bạo lực và những trạng thái bệnh hoạn. Khốn thay, một vòng luẩn quẩn đã hình thành: sự thích thú đối với những thứ bẩn thỉu lại được nuôi dưỡng, được cường điệu bởi những kẻ chăm vun chúng

và cung cấp những cuốn sách hay những vở diễn ngày càng tệ hại, vì những lý do kinh tế, vì ham mồi. Những cảnh khủng khiếp cũng được biểu hiện ở những bức tranh của các họa sĩ hiện đại. Sức lôi cuốn của cái ác ấy đã được Erich Fromm mô tả tinh vi trong cuốn sách của ông *Trái tim con người*. Rollo May cũng nói tới sự quyến rũ của "quỷ dữ" trong *Tình yêu và ý chí*, nhưng không phân biệt rõ những trình độ khác nhau.

2. Hướng thứ hai trong đó ý thức muốn mở rộng ra, có thể nói là theo *chiều ngang*, là tham gia với những người khác, thậm chí tự đồng nhất với họ, vào tự nhiên, vào các sự vật. Đó là xu hướng trốn tránh ý thức về cá nhân mình và tự vùi sâu vào ý thức tập thể. Cần phải nhắc lại rằng ý thức tập thể có trước ý thức về cái tôi cá nhân; chúng ta thấy có nó ở những người nguyên thuỷ, ở trẻ em và, ở một mức độ nhỏ hơn, ở các nhóm người khác nhau: các phe phái xã hội, quân sự hay nghề nghiệp mà cá nhân tự đồng nhất với chúng.

Những mặt tốt nhất của sự mở rộng của ý thức theo chiều ngang ấy là sự tự đồng nhất với tự nhiên dưới những mặt khác nhau của nó, cũng như đối với sự sống vũ trụ nói chung, và cảm giác tham gia vào sự sống và sự sinh thành phổ biến.

3. Hướng thứ ba, *đi lên*, được hướng tới trình độ của cái siêu thức, những trình độ siêu cá nhân. Sự mở rộng của ý thức có thể được thực hiện ở đây theo hai cách khác nhau: cách thứ nhất là đi lên tới trung tâm của ý thức, cái tôi, tới những trình độ ấy, còn cách thứ hai là mở ra cho năng lượng đến từ những trình độ cao tràn ngập vào.

Như vậy, diễn ra một sự tương tác ngày càng tăng giữa cái tôi hữu thức và những trình độ của cái vô thức. Mặt cao nhất của nó là tiếp xúc với Ngã siêu cá nhân. Hãy nhớ rằng cái tôi hữu thức là một "phản ánh" của Ngã, do đó về căn bản nó cũng có cùng bản chất, tuy bị làm suy giảm, bị "nhuốm màu" bởi những nội dung thuộc trình độ trung bình của nhân cách. Khi, với một số bài tập (chủ yếu là bài tập giải sự tự đồng nhất), người ta đạt tới chỗ loại bỏ được những nội dung ấy, thì cái tôi hữu thức có xu hướng đi ngược lên tới nguồn gốc của nó.

Những mô thức và những hiệu ứng khác nhau của sự siêu việt ấy, nhất là theo hướng đi lên, đã được Maslow trình bày đầy đủ trong bài viết của ông "Những ý nghĩa khác nhau của sự siêu việt", công bố trên *Tạp chí tâm lý học siêu cá nhân* (mùa Xuân 1969). Trong đó, ông phân biệt ba mươi lăm hình thức hay diện mạo.

Thông thường, sự khác nhau giữa ba hướng bành trướng ý thức nói trên không được thừa nhận, và về vấn đề này đang có một sự lẫn lộn lớn, do đó cần phải nhấn mạnh sự khác nhau ấy. Nhưng, từ bây giờ, tôi sẽ chủ yếu bàn tới hướng đi lên, tới mối quan hệ với những trình độ siêu cá nhân, với cái siêu thức, và đặc biệt bàn tới cách tiếp thu, nghĩa là sự đi xuống - mà đôi khi đó là một sự xâm nhập thật sự - của những nội dung siêu thức tới trình độ thường thấy của cái tôi hữu thức[1].

Một sự đi xuống như vậy có thể xảy tới một cách tự phát hoặc được gây ra. Kiểu được biết tới nhiều nhất của sự đi xuống là *ngẫu hứng* (inspiration). Những nội dung của cái siêu thức có thể đi vào ý thức dưới những hình thức

khác nhau: chúng có thể không có hình dạng, ở trạng thái thô hoặc nửa chế biến; hoặc trong những trường hợp khác, chúng có thể được cấu chúc chặt chẽ, dưới một hình thức dứt khoát hay gần như thế. Điều đó chủ yếu thường xảy tới trong ngẫu hứng âm nhạc. Một ví dụ tiêu biểu là Mozart, với những bố cục hoàn chỉnh hiện lên trong ý thức mà ông không cần làm một chỉnh lý nào cả. Trái lại, khi chất liệu đến trong trạng thái thô, nó thường hiện lên dưới một hình thức ngôn từ, theo một phong cách kỳ lạ, không tuân theo các quy tắc ngữ pháp. Một ví dụ tiêu biểu của điều đó là văn học siêu thực. Nhưng thứ văn học này cũng đến từ những trình độ khác nhau của cái vô thức, kể cả những hình thức thấp.

Kiểu đi xuống đơn giản nhất của những nội dung siêu thức là *trực giác*. Có thể so sánh nó với một ngọn đèn chiếu sáng hay làm sáng lóe lên ý thức được thức tỉnh trong một thời gian tương đối lâu. Trực giác có thể biểu hiện trong tất cả các lĩnh vực, kể cả các lĩnh vực triết học và khoa học. Tôi xin dẫn ra đây một câu nói đẹp đẽ của Einstein về trực giác:

Vật lý quy nạp đặt ra những vấn đề mà vật lý diễn dịch chưa thể trả lời được. Chỉ có trực giác, tương tự với mối liên hệ gắn bó hai người yêu nhau, mới có thể cho phép nhận thức đi quá những giá trị lôgic.

Nói chung, các nghệ sĩ lớn, các nhà văn và nhà thơ lớn đều phải trau dồi lại một cách có ý thức vật liệu đã nổi lên hay đi xuống cái hữu thức của họ. Một ví dụ tiêu biểu là Dante. Trong *Hài kịch thần thánh*, ông đã trả lời cho Bonagiunta về ngẫu hứng của mình như sau:

Và tôi trả lời: tôi là một kẻ ghi nhận khi tình yêu mang lại ngẫu hứng, và là kẻ để lộ ra ngoài những gì nghe thấy bên trong.

Trong tác phẩm này, những sự cầu viện Nàng thơ của ông trên thực tế là những sự cầu viện cái siêu thức, cầu viện Ngã tâm linh. Tuy nhiên, sau đó ông đã xây dựng một cách có ý thức thứ vật liệu ngẫu hứng ấy và đem lại cho nó một hình thức chặt chẽ: những khổ thơ ba câu có vần điệu của *Hài kịch thần thánh* và một số Khúc ca cố định trong mỗi phần của ba phần Thánh ca. Ông nói rõ điều đó ở đoạn cuối của Nơi chuộc tội:

Nhưng, vì tôi đã dự tính dành hết những trang giấy này
Cho phần Thánh ca thứ hai,
Các quy tắc nghệ thuật không cho phép tôi làm khác đi.

Có nhiều phương pháp khác nhau để gây ra hoặc thúc đẩy mạnh mẽ sự đi xuống tới ý thức được thức tỉnh của những yếu tố siêu cá nhân.

Một trong những phương pháp giản dị nhất, nhưng cũng có hiệu quả nhất, là vẽ tự do. Cái vô thức chủ yếu được thể hiện bằng các tượng trưng, và vẽ một hình thức thích hợp để trực tiếp diễn đạt những tượng trưng ấy. Hãy nhớ rằng chữ đầu tiên là chữ tượng hình; nó sử dụng những hình ảnh cụ thể. Ngày nay người ta còn nhìn thấy như vậy ở các chữ tượng hình Trung Quốc. Vần chữ cái có thể được coi như một cách ghi tốc ký, một cách giản lược những chữ tượng hình.

Vẽ tự do thường tạo ra những kết quả đáng kinh ngạc, những "thông điệp" đích thực của cái siêu thức. Một bằng

chứng về nguồn gốc của chúng là, trong ý thức được thức tỉnh, người vẽ thường khi tự mình không hiểu được ý nghĩa của hình vẽ. Phải có một chuyên gia về các quá trình tinh thần mới nói lên được ý nghĩa đó cho anh ta và, nói chung, anh ta phải thừa nhận là đúng; anh ta thừa nhận rằng đó đúng là điều anh ta muốn nói, nhưng tự bản thân anh ta thì không phát hiện ra được.

Một phương pháp khác là viết. Dường như viết là một chuyện đơn giản, không có những vấn đề gì lớn, nhưng thật ra đó là một quá trình tinh thần đa dạng và phức hợp. Thông thường, người ta bắt đầu viết ra một điều gì mình đã suy nghĩ, và sau đó, dần dần nảy sinh ra những ý tưởng mới. Dòng tư duy đi theo một hướng thật bất ngờ và điều được diễn đạt còn làm cho chính người viết ra lấy làm ngạc nhiên. Trong một số trường hợp, có thể nói rằng cái vô thức "cầm tay" người viết và thậm chí chính nó viết ra nữa. Một nhà văn rất thông thạo các vấn đề này và là một nhà tâm lý học giỏi, Hermann Keyserling, đã mô tả điều này như sau:

Nói chung, tôi không viết ra vì tôi biết, mà là vì mục đích để biết, bằng cách làm cho hiểu biết tiềm thức của tôi đi lên tới trường nhìn có ý thức của tôi.

Nhưng, ở đây, cần có những sự thận trọng, phải nhận được những sự xác nhận. Trong kiểu cộng tác có nhiều mức độ này giữa cái hữu thức và cái vô thức, thật vậy, người ta có thể chuyển sang giai đoạn "tự động", trong đó cái tôi hữu thức chỉ tham dự ít nhất, hay chẳng tham dự gì cả, mà rơi vào trạng thái nhập đồng, thôi miên, trong khi tay cứ viết ra. Thế nhưng, kiểu viết này có nhiều bất lợi và thậm chí mang theo những mối nguy hiểm thật sự: người ta mở cửa

ra và chẳng biết ai có thể đi vào. Có rất nhiều bản viết bằng lối viết tự động ấy, nhưng giá trị của chúng là rất khác nhau. Một số có giá trị văn học như những tiểu thuyết dài. Đôi khi đó là những kiến thức rất có giá trị mang tính chất tâm linh, hay những cảnh cáo có ích. Nhưng trong phần lớn các trường hợp, chất lượng của những bản viết tự động ấy rất thấp; rõ ràng đó là do cái vô thức thấp đã "cầm tay" người viết.

Ở đây, một vấn đề đặt ra. Nguồn gốc của những biểu hiện ấy phải chăng cũng là có tính chất ngoài cá nhân (extrapersonnelles), nghĩa là đến từ những nguồn, những trung tâm khác với nhân cách của người viết? Đó là một lĩnh vực rất khó hiểu và phức tạp. Tôi chỉ muốn nói rằng người ta không thể loại trừ những nguồn nằm bên ngoài cái vô thức cá nhân, vì nó luôn luôn tác động qua lại (tôi có thể nói là trong sự "thẩm thấu tâm lý"), ở tất cả các trình độ, với cái vô thức tập thể. Vì lẽ đó, rất khó nói rằng đây là chuyện hoàn toàn cá nhân hay, ngược lại, có một số luồn đến từ cái vô thức tập thể, từ cái thấp nhất đến cái cao nhất. Do đó, cần phải hết sức thận trọng. Trong mọi trường hợp, các thông điệp từ đâu đến chẳng có liên quan gì với giá trị nội tại của chúng.

Một kiểu siêu việt cao khác là sự thăm dò tích cực những trình độ siêu thức, nói cách khác, đó là sự đi lên tự nguyện của cái tôi hữu thức tới những trình độ ngày càng cao hơn. Có nhiều phương pháp để kích thích hay để gây ra sự đi lên ấy của ý thức: Cầu nguyện, thiền định và những lối tập đặc biệt khác. Ở đây tôi chỉ nói ám chỉ thôi, bởi vì dưới đây tôi sẽ nói những cách hướng tới cái siêu thức và Ngã

tâm linh. Tôi chỉ nói rằng trong mọi lộ trình và ở tất cả các giai đoạn đi lên của ý thức, cần phải dùng tới ý chí. Ý chí là cần thiết để loại bỏ các trở ngại, để duy trì trạng thái tiếp nhận. Nó cần thiết như một cái máy đẩy để đi lên ngày càng cao hơn, để cho ý thức được giữ ổn định ở những trình độ cao và để hướng dẫn cũng như sử dụng các năng lượng đã được giải thoát.

Trong những cách tập luyện đặc biệt, có những bài tập Raja Yoga. Sự đi lên gặp thuận lợi hơn bằng cách sử dụng các tượng trưng thần bí, chẳng hạn tượng trưng leo núi nội tâm như đã nói trên kia. "Sự hình dung có hướng dẫn" là một phương pháp dễ dàng và rất có hiệu quả, cho phép những vật liệu tượng trưng phong phú dồn tới. Nếu được người hướng dẫn tập luyện giải thích, nó sẽ cho phép mở rộng được ý thức đáng kể.

Hãy chuyển sang việc loại bỏ các trở ngại. Các trở ngại có thể được so sánh với những "gánh nặng", với một "vật đằn" gây khó khăn cho sự đi lên của ý thức, hoặc với một "dây thừng", tượng trưng những sự bám chặt vào các nội dung của nhân cách thông thường cản trở sự đi lên. Những trở ngại ấy có thể đến từ thân thể, từ các xúc cảm, từ sự hình dung, từ tinh thần, từ ý chí và từ môi trường xung quanh.

Đặc biệt quan trọng là những trở ngại có bản chất tự nguyện. Thường cái tôi hữu thức không ham muốn đi lên. Nó cưỡng chống lại, nó sợ cái bí ẩn, sợ những độ cao thấp thoáng. Sự cưỡng chống này được Bác sĩ Franck Haronian gọi rất đúng đó là "sự từ chối cái cao quí", ông đã mô tả nó trong một bài viết dưới nhan đề ấy. Không hiếm khi sự

cưỡng chống này gắn với dự cảm là một số trường hợp có ý thức tâm linh sẽ đòi hỏi người ta nhiều hơn và sẽ đẻ ra những trách nhiệm mà cái tôi vị kỷ hay cái tôi trung tâm từ chối. Một cuộc đấu tranh thật sự lúc đó diễn ra giữa cái tôi hữu thức và Ngã tâm linh, cuộc đấu tranh đã được những nhà thần bí khác nhau mô tả một cách xác đáng, nhất là Thánh Paul và Thánh Augustin đã nhấn mạnh nó.

Rất thường khi những trở ngại quan trọng được môi trường xung quanh dựng lên, từ môi trường trực tiếp của gia đình hay từ môi trường xã hội. Chúng ta đắm chìm trong bầu không khí tâm lý nặng nề và ngột ngạt, đầy sóng gió đè nén mà chúng ta có thể gọi đó là một thứ sương khói (smog) tâm lý. Nhưng chúng ta không thể nào thoát khỏi được. Nhiều người có xu hướng cho rằng không có sự thức tỉnh tâm linh, và đó là tội lỗi của các cấu trúc xã hội, của lối sống duy vật chất hiện thời. Nhưng điều đó không đúng. Người ta có thể vượt qua những trở ngại đó. Ở đây, thấy rõ vai trò không thể thay thế được ý chí. Không được trách móc những ảnh hưởng bên ngoài mà phải cưỡng chống lại chúng, thậm chí đấu tranh với chúng, phải tự bảo vệ và đi lên.

Những cách mở rộng ý thức lên cao hơn là rất khác nhau, chúng phụ thuộc vào các kiểu tâm lý, các tính khí cá nhân. Có thể chỉ ra bảy con đường chính. Cần phải nói ngay rằng những con đường này không tách rời nhau, mà trên thực tế, thường trùm lên nhau từng phần; chính vì thế có người đi theo được nhiều con đường cùng một lúc. Chúng cũng khác nhau và trong thời gian đầu, để được sáng rõ, cần phải mô tả nhận biết từng con đường một, trước khi đạt tới sự phối hợp chúng.

Đó là:

1. Con đường khoa học.
2. Con đường soi sáng.
3. Con đường đạo đức - tái tạo.
4. Con đường mỹ học.
5. Con đường thần bí.
6. Con đường anh hùng.
7. Con đường nghi thức.

Bây giờ chúng ta hãy xem xét những hiệu ứng do sự mở rộng của ý thức tạo ra nhân cách. Cần nhớ rằng những hiệu ứng ấy có thể gây tổn hại, điều đó cũng đúng cả với sự mở rộng ý thức lên cao. Trên thực tế, những sự đột nhập, đôi khi bất ngờ và thậm chí mãnh liệt của những nội dung vô thức vào một ý thức chưa được chuẩn bị hay chưa thống nhất sẽ có thể tạo ra những mất cân bằng. Chúng có thể thoạt tiên gây ra những hứng khởi: cá nhân tràn ngập những sức mạnh mới và hiểu được những tiềm năng cao, vốn có ở cái siêu thức và ở Ngã tâm linh. Sự phát hiện ra Ngã, mà về bản chất cũng giống như Hiện thực tối cao, cùng mang bản chất thần thánh, có thể đem lại một cảm giác hứng khởi cho cá nhân: người ta hình dung mình ở một trình độ cao và đã ở đó rồi, trước khi diễn ra một quá trình biến hóa, tái sinh lâu dài và cần thiết. Điều được cảm nhận như vậy là điều người ta đã trải qua lúc đại giác. Biểu hiện cao nhất của sự hứng khởi này là lời khẳng định: "Ta là Thượng đế". Ảo tưởng ấy là một sai lầm căn bản, có thể được coi như là một sự lẫn lộn giữa cái có thể xảy đến về tiềm năng và cái đang có thực. Cũng giống như một quả sồi, khi hiểu được nó có thể trở

thành một cây sồi lớn, đã nói: "Ta là một cây sồi". Về tiềm năng, nó có trong bản thân nó tất cả những gì cần có thể trở thành cây sồi, nhưng hiện thời nó chưa có; nó phải trải qua một quá trình dài để nẩy mầm, để lớn lên, để đồng hóa các chất từ đất, từ nước, từ không khí và từ ánh nắng. Con người cũng như thế. Sau khi phát hiện ra mình có thể trở thành cái gì, những gì có tiềm tàng trong bản thân mình, thì con người phải hiểu được con đường rèn luyện lâu dài, phức tạp và thậm chí nhọc nhằn nữa, cần thiết để thực hiện tiềm năng đó - và muốn vậy, con người nhất thiết phải trở về với trình độ ý thức thông thường.

Trong những hiệu ứng khác, có thể có một sự căng thẳng thần kinh và tâm lý quá mức, được tạo ra bởi sự đột nhập của các năng lượng và bởi những xung đột nảy sinh ra giữa các nội dung trung bình và thấp, hữu thức và vô thức, và những năng lượng mới ấy.

Nhưng những hiệu ứng quan trọng nhất của sự bành trướng ý thức theo hướng cao hơn là có tính tích cực. Chúng hoặc có tính chất nhất thời hoặc tương đối lâu bền.

Nói chung, những hiệu ứng nhất thời được gọi là những "trạng thái xuất thần"; những lóe sáng mạnh mẽ, sự giao hòa với Hiện thực rộng lớn hơn, sự suy ngẫm về những gì tồn tại ở các thế giới cao siêu, những sự bành trướng theo chiều ngang theo nghĩa vũ trụ từ ngữ này. Chúng đi đôi với niềm vui, với cảm giác sức mạnh, yêu thương, dung nạp, thông cảm tăng lên. Chúng gây ra những nhiệt tình hiến dâng mình cho Hiện thực, Thực tế tối cao đã được tiếp xúc. Về mặt ý chí, có một sự hòa trộn, một sự thống nhất của ý chí cá nhân với ý chí siêu cá nhân.

Nhưng đó là những thể nghiệm nhất thời, rất thường khi được nối tiếp không những bằng một sự xuống lại tới trình độ ý thức thông thường, mà còn bằng những trạng thái tâm hồn tiêu cực. Những trạng thái này rất nặng nề và gây ra một nỗi nhớ tiếc mạnh mẽ về những trạng thái trước đó, thật vui và thật đẹp. Điều đó dẫn tới chỗ tìm kiếm sự lặp lại những thể nghiệm đó, mà Maslow gọi một cách thích hợp là những "thể nghiệm về các đỉnh cao". Nhưng những thể nghiệm này giống như bay cao bằng máy bay trên những đỉnh núi; máy bay rồi phải hạ cánh xuống đồng bằng. Tuy nhiên, những chuyến bay lặp đi lặp lại ấy, sự mở rộng dần dần của ý thức được thức tỉnh, sẽ dần dần đưa trình độ chung của cá nhân lên cao hơn. Cá nhân sẽ lưu lại trên những đỉnh cao ấy trong những thời kỳ ngày càng lâu dài. Một người Ấn Độ hiện đại, bác sĩ Astani, người từng trải qua những thể nghiệm ấy, gọi chúng là những "cao nguyên", cách gọi này lấy lại và phát triển hình ảnh của Maslow.

Sau đó, sẽ có những hiệu ứng mà chúng ta có thể gọi là chủ động hay hướng ngoại, những hiệu ứng có thể gọi tắt bằng từ "tính sáng tạo". Nó có thể là tính sáng tạo nghệ thuật, thơ ca, văn học hoặc khoa học và triết lý, tùy theo những phương tiện thể nghiệm của con người.

Bây giờ hãy xem những nhiệm vụ của Tổng hợp tâm lý, nghĩa là những gì cá nhân, cái tôi hữu thức, có thể và phải làm sau khi mở rộng hay bành trướng ý thức. Có thể tóm tắt những nhiệm vụ ấy bằng cách chỉ ra những cái gì phải làm:

1. Hiểu và lý giải đúng, theo đúng giá trị của chúng, những gì đã xảy tới, tránh những hứng khởi, những "lạm

phát" của cái tôi. Để làm như vậy, phải có sự giúp sức lớn của sự hiểu biết những thể nghiệm của người khác, bằng cách nghiên cứu cuộc sống và những trước tác của đội quân "những nhân chứng" đã trải qua sự mở rộng ý thức.

2. Đồng hoá, nghĩa là hợp nhất vào nhân cách hữu thức những nội dung mới vừa làm cho nó phong phú thêm, lại vừa làm cho nó phức tạp hơn. Sự đồng hóa này phải đưa tới một cân bằng giữa tất cả các yếu tố thuộc mọi bản chất và thuộc mọi trình độ: đó là sự tổng hợp tâm lý cá nhân.

Để đi tới một sự hợp nhất như vậy, tới một sự tổng hợp như vậy, cũng như để sử dụng đúng những năng lương đã tràn tới - mà tôi sẽ nói vắn tắt dưới đây - cần phải:

- Phân giải những tổ hợp, những hình thái trước đó.

- Chuyển đổi, biến đổi các năng lượng thấp nhất: tái sinh toàn bộ nhân cách.

3. Nói chung, phải đi vào một quá trình có thể gọi là "chết và phục sinh", đó là một nhiệm vụ riêng biệt của một trong những con đường nói trên, con đường "Đạo đức - Tái sinh".

Sau tất cả những điều đó, và trên thực tế là trong toàn bộ quá trình đồng hóa và tái sinh, cần phải sử dụng những năng lượng và những năng lực mới, đạt được bằng cách mở rộng và nâng cao ý thức.

Có hai cách sử dụng, tác động nội tâm và tác động bên ngoài.

Tác động nội tâm chủ yếu là tỏa chiếu. Từ nhân cách phát ra, toả ra các năng lượng; giống như một vòi ánh sáng phun ra những tia sáng lan toả ra xung quanh. Sự toả chiếu

này sảy ra một cách tự phát, có thể nói là không thể tránh được. Nói giải thích tại sao chỉ riêng sự có mặt của những người đã trải qua những thể nghiệm siêu cá nhân lại có tác động đối với những người họ tiếp xúc. Tác động này đã nhiều lần được ghi nhận và mô tả, và có thể gọi là "xúc tác tâm lý - tâm linh" (catalyse psycho - spirituelle).

Nhưng sự toả chiếu ấy cũng có thể là tự nguyện. Tác động của việc truyền các năng lượng, các sóng tốt lành có thể được suy tính. Người ta có thể nói tới một hình thức giao cảm từ xa (thần giao cách cảm), không chỉ nhằm truyền đi những nội dung riêng biệt mà còn tác động tới người khác bằng một ý muốn tốt lành và ban phúc chung. Từ ban phúc lành đã và vẫn còn được dùng trong những lĩnh vực tôn giáo, nhưng cũng có thể dùng nó rộng rãi hơn, dù là với những tín niệm triết học hay tôn giáo. Những nghiên cứu mới đây về sự giao cảm từ xa và chuyển động từ xa (télékinésie) đã đem lại một cơ sở khoa học cho kiểu tác động này.

Một kiểu tác động khác là tác động bên ngoài. Những ai đã trải qua một sự nâng lên của ý thức theo hướng cao hơn đều cảm thấy một cách tự nhiên, có thể nói là không thể tránh khỏi, là họ phải làm sao cho những người khác chia sẻ sự phong phú nội tâm của chính mình. Đó là một hoạt động có thể gọi là "phục vụ". Nó có thể được thực hiện theo nhiều cách khác nhau, tùy theo những thái độ và thích thú cá nhân. Cách trực tiếp nhất là giúp những người khác đạt tới sự nâng cao và mở rộng của ý thức và nó có thể được thực hành với riêng từng người hay với các nhóm.

Một hình thức tác động bên ngoài khác có tính chất xã hội. Nó được hướng tới làm thay đổi những điều kiện và

những cấu trúc hiện có, trong đó có những cái không thích hợp và bó buộc, và nhất là tới sự sáng tạo những hình thức mới của đời sống xã hội, của giáo dục, nghệ thuật và văn hoá. Nó tìm cách đánh dấu từng chặng đường đi tới một nền văn minh mới, tốt hơn, trên qui mô toàn cầu.

V
CÁI SIÊU THỨC VÀ SỰ SÁNG TẠO NGHỆ THUẬT

Chúng ta đã thấy rằng có những biểu hiện khác nhau của cái siêu thức mang một giá trị cao hơn những biểu hiện của ý thức bình thường, mà ý thức này không thể tạo ra những biểu hiện ấy dù có muốn đi nữa. Những biểu hiện ấy đến từ một trình độ tâm lý cao hơn ý thức thông thường, và vì thế, trình độ này được gọi là siêu thức.

Ở các nhạc sĩ, chúng ta thấy có những trường hợp chín sớm đáng kinh ngạc: Mendelsohn bắt đầu soạn nhạc từ 5 tuổi, Haydn từ 4 tuổi và Mozart thì soạn nhạc thành thạo từ 3 tuổi. Ở tuổi này, nhân cách hữu thức chưa hình thành, do đó nó không thể tạo ra các tác phẩm. Ở người lớn, tính độc lập của năng lực sáng tạo được chứng minh bằng một thực tế là, nói chung, năng lực này được thể hiện một cách tự phát, bất ngờ, thôi thúc. Đó là sự ngẫu hứng, nó có thể được định nghĩa như sự chuyển những yếu tố tâm lý của cái siêu thức vào ý thức.

Goerges Sand đưa ra bằng chứng sau đây:

Ở Chopin, sáng tạo là tự phát, như có phép lạ; ông tìm thấy nó mà không cần đi tìm nó, cũng không cần tiên đoán nó; nó đến thật hoàn hảo, thật bất ngờ và thật cao cả.

Nhà tự nhiên học vĩ đại Buffon mô tả kinh nghiệm của mình như thế này:

Bạn cảm thấy như có một chấn động điện nhỏ đánh vào đầu và dạ dày bạn, đồng thời chạm tới tim bạn. Đó là thời điểm của thiên tài.

Theo Musset, "người ta không làm gì cả, mà chỉ lắng nghe; giống như một người bí ẩn nào đó nói vào tai bạn". Còn Lamartine thì khẳng định: "Đó không phải là tôi nghĩ, đó là những ý tưởng đang nghĩ trong tôi"

Hiện tượng này cũng có những tính chất giống như thế trong lĩnh vực khoa học và kỹ thuật. Chính là khi đang đi dạo với người vợ, William Hamilton đã thấy hiện lên khái niệm phức hợp về các quatenion. Một người phát minh, từ lâu đã tìm kiếm một cách vô vọng cách xây dựng một lăng kính đặc biệt, liền thấy được mình phải làm điều đó như thế nào khi đang đọc một cuốn tiểu thuyết. Nhà hóa học Kekule kể lại rằng ông đã nhìn thấy những nguyên tử nhảy múa trong không trung, và ông đã có thể nêu ra lý thuyết của mình về các nhóm nguyên tử khi đang ngồi ở tầng trên xe buýt của Luân Đôn.

Tuy không phải là những nghệ sĩ lớn hay những nhà khoa học, nhiều người trong chúng ta đã thấy rằng, khi đang viết, bỗng nảy ra những ý tưởng mới làm cho công việc mình đổi sang một hướng hoàn toàn bất ngờ. Nhưng còn hơn

thế nữa: đôi khi ngẫu hứng đến trong giấc ngủ và đánh thức người đang ngủ dậy.

Bây giờ hãy tìm cách hiểu xem năng lực ấy hoạt động như thế nào và nó có những quan hệ gì với cái tôi hữu thức cũng như với phần còn lại của tâm lý. Trước hết, không được lẫn lộn ngẫu hứng với sáng tạo. Một sự loại suy sẽ giúp chúng ta phân biệt những giai đoạn khác nhau của sự sáng tạo nghệ thuật và trí tuệ và đi sâu vào cơ chế, hay nói đúng hơn, vào quá trình sâu kín của sự sáng tạo.

Đúng là có một sự song hành mật thiết giữa sự sáng tạo tinh thần và sự sinh đẻ sinh học. Trong cả hai trường hợp, đầu tiên là sự hoài thai, sự thụ thai. Trong sự sáng tạo tinh thần, yếu tố làm "thụ thai" đôi khi được tạo nên từ một kích thích bên ngoài, nó đột nhiên đập vào và gây ra những xúc cảm sâu sắc, những cảm giác mạnh mẽ và làm cho cái siêu thức hoạt động.

Một ví dụ được biết rõ - ví dụ này càng đáng chú ý hơn, vì đó là của một nhà văn thường viết chậm chạp, tỉ mỉ, đến mức cẩn thận cao nhất - là "Cinque Maggio" (ngày 5 tháng Năm) của Alessandro Manzoni.

Việc loan tin bất ngờ về cái chết của Napoléon đã làm ông xúc động sâu sắc và gợi hứng cho ông viết liền một mạch bài tụng ca này. Nhà thơ mô tả rõ điểm khởi đầu của nó, tức là niềm xúc động sâu sắc đã buộc vị thần của mình (có thể nói đó là siêu thức của ông) phải viết ra.

Ngài, ngồi xuống sáng chói trên ngai vàng,
Nhìn thấy vị thần của tôi và thinh lặng.
Ngài ngã xuống, đứng lên nhiều lần, và nằm đó,

Hàng nghìn giọng nói vang lên,
Không có giọng ngài.
Thoát khỏi sự nịnh nọt đê tiện
và sự lăng nhục đáng sợ,
Ngài liền đứng dậy,
Xúc động vì ánh sáng đột ngột biến đi
Thế rồi một khúc ca phát ra trước chiếc bình đựng di hài,
Khúc ca ấy có lẽ không bao giờ chết.

Đến khi, đó là những kích thích bên ngoài rất khác nhau, kém mạnh mẽ hơn, mà hiệu ứng của chúng đối với cái siêu thức thậm chí không được ý thức của nghệ sĩ cảm thấy. Trái lại, trong nhiều trường hợp khác, những kích thích quyết định không phải từ bên ngoài mà là từ bên trong; nó gồm nhiều xu hướng, nhiều xung lực, nhiều cảm giác, nhiều vấn đề hoạt động trong tâm hồn người nghệ sĩ và, vì không tìm được lối thoát vừa ý hay giải pháp trong cuộc sống, những thứ đó được biểu hiện trong một sự sáng tạo tưởng tượng và truyền động lực của chúng vào nó. Đó là sự biến đổi và sự thăng hoa nghệ thuật của những cảm giác cá nhân. Heine đã diễn đạt điều đó rất hay và rất giản dị: "Từ nỗi đau lớn của mình, tôi lấy ra những khúc ca nhỏ". Nhiều ví dụ về sự phân tích nguồn ngẫu hứng ấy cũng thấy có trong những tác phẩm tâm lý học, nhưng cần phải xem xét những tác phẩm này với một sự dè dặt nào đó vì nhiều nhà tâm lý học có xu hướng cường điệu. Những phân tích phải chăng nhất là ở trong cuốn sách *Phân tâm học nghệ thuật* của Charles Beaudoin.

Hài kịch thần thánh cũng có thể được coi như biểu hiện đổi dạng của tình yêu mà Dante dành cho Béatice, một mối tình không biết tới sự trọn vẹn trần thế. Đó cũng là trường hợp *Tristan và Iseult*, mà chính Wagner đã tuyên bố: "Đó là một tượng đài tình yêu không thể đi tới trọn vẹn của tôi". Sự kích thích cũng có thể mang bản chất cao hơn, từ một trực giác mạnh mẽ về Hiện thực cao siêu, một luồng sáng nội tâm. Điều đó thường xảy ra trong những thời đại tâm linh, khi nghệ thuật mang một tính chất tôn giáo, khi nhà thơ là một nhà tiên tri hay một nhà bói toán. Chẳng hạn, trong *Thiên đường*, Dante đã diễn đạt những trực giác và những sự lóe sáng thần bí của mình với một nghệ thuật đáng khâm phục.

Trong những trường hợp thuộc loại này, sự kích thích khởi xướng ra hoạt động của cái siêu thức là nằm ở bên trong, và người ta có thể nói đó là "sự thụ thai" (autofécondation), tức là một quan hệ sáng tạo giữa các bộ phận hay các yếu tố khác nhau của cùng một tâm thần.

Nhưng có một khả năng khác, khả năng sự kích thích đến từ những ảnh hưởng tâm lý tác động theo lối giao cảm từ xa đến những tâm hồn nhạy cảm và dễ tiếp nhận. Giả thuyết này có thể có giá trị trong những trường hợp không hiếm thấy của những phát minh hiện đại hay những biểu hiện đồng thời khi không có sự giao tiếp bên ngoài. Có thể coi đó là những biểu hiện của cái vô thức tập thể, nhưng đó là một cách nói không giải thích được gì cả.

Sau đó là đến thời kỳ "thai nghén", xây dựng bên trong mà giống như sự thai nghén sinh học, nó có thể diễn ra dễ dàng, không gây ra những rối loạn, nhưng rất thường gây

mệt mỏi, khó nhọc, nặng nề. Thời hạn thai nghén rất khác nhau. Có khi rất nhanh, gần như ngay lập tức, nhưng có những trường hợp, trái lại, rất dài. Đôi khi nghệ sĩ có cảm giác khó chịu, lo âu đặc biệt với những lúc để lộ sự thai nghén ra; trong những trường hợp khác, anh ta chịu đựng một cách khó khăn, với một cảm giác khô cằn, uể oải, bất lực. Nghệ sĩ thường lý giải trạng thái đó một cách sai lầm như một sự tê liệt về những năng lực sáng tạo của mình, anh ta tự dằn vặt và tìm cách cưỡng ép ngẫu hứng bằng những chất kích thích khác nhau, như rượu, nhưng những chất đó tỏ ra vô ích và có hại. Khi những sự thai nghén hiện rõ ra những biểu hiện đó có thể đem lại cho nghệ sĩ cơ hội cộng tác thảnh thơi giữa cái hữu thức và cái vô thức của anh ta; một sự cộng tác diễn ra theo những lối khác nhau, tùy theo kiểu tâm lý và cấu trúc nhân cách của anh ta.

Cuối cùng là đến thời điểm sinh đẻ, thời điểm đột nhập vào ý thức; đó là ngẫu hứng đích thực và là sự sản xuất ra tác phẩm. Giai đoạn này, giống hệt như sự sinh đẻ, cũng có thể dễ dàng và tự phát, nhưng cũng có thể khó khăn và đau đớn, đòi hỏi những sự giúp đỡ nhân tạo; và có khi sản phẩm không thể sống được. Trong một số trường hợp, tác giả cảm thấy hứng khởi, vui mừng (người ta nhớ lại euréke của Archimède); trái lại, có những tác giả, như Alfred de Musset, lại trải qua một thời gian đau khổ mà họ cố thoát ra bằng những điều thái quá khác nhau.

Sự ra đời của tác phẩm nghệ thuật có thể xảy tới vào những giai đoạn phát triển khác nhau của nó, giống hệt như trong lĩnh vực sinh học, những con vật nhỏ vừa ra đời đã có thể sống độc lập, trong khi đứa trẻ sơ sinh lại cần có

những chăm sóc, cần được nuôi dưỡng và phát triển. Cũng vậy, tác phẩm nghệ thuật có thể vừa mới được tạo ra đã hoàn hảo ngay lần đầu rồi, chỉ cần có một sự sửa sang hay hoàn thiện nữa là xong, trong khi ngược lại, chỉ mới nảy sinh ra một phác thảo, một cái sườn phải được phát triển với nhiều công phu.

Những tỷ lệ tương ứng và những tương quan giữa sự sáng tạo tự phát và hoạt động có ý thức có thể là khác nhau và thật phức tạp.

Có khi có một sự phân đôi có ý thức, gần như ảo giác. Dickens nhắc lại, trong những bức thư của mình, nhân cách có thể nói là độc lập của những nhân vật của ông. Nếu người ta đối chiếu những chỉ dẫn ấy với những sự kiện đã biết, thì phải thừa nhận đó là những điều đích thực. Nhân vật Ông Camp, sự sáng tạo lớn nhất của Dickens, như chính nhà văn khẳng định, đã nói với ông trong một nhà thờ như có một giọng nói bên trong nhắc nhở ông.

Nhà soạn kịch Pháp Francois de Curel, đã phân tích một cách tinh tế phương pháp của ông, hay nói đúng hơn những kinh nghiệm làm việc của ông. Ông thường bắt đầu xử lý chủ đề theo lối thông thường, có thể là với nhiều khó khăn và lo sợ hơn các tác giả khác, rồi sau đó, ông cảm thấy có một số nhân vật nào đó nảy ra trong ông và nói với ông giống như Ông Camp đã nói với Dickens. Những nhân vật này đúng là không thể nhìn thấy, nhưng lại di chuyển như trên một sân khấu, dù đó là trong một ngôi nhà hay một khu vườn; ông nhìn thấy chúng mờ mờ, như trong một giấc mơ. Những lúc đó, ông không viết nữa, không sáng tác nữa,

ông chỉ làm một sự sửa sang đơn giản về văn chương mà thôi: các nhân vật tự chúng nói năng, hành động và ngay cả khi tác giả dừng lại hay ngủ thiếp đi, vở kịch vẫn tiếp tục phát triển một cách tự phát trong đầu ông. Thế nếu ông đãng trí hay nghĩ tới điều gì khác thì sao? Thì những yếu tố đối thoại trong các cảnh mà ông chưa viết tới đó, vẫn cứ đến với đầu óc ông. Điều đó có nghĩa là việc dựng vở kịch theo lối thăng hoa, từ tiềm thức ấy vẫn được tiếp tục, vượt quá cả cái điểm dừng lại của công việc có ý thức của ông. Tác giả này coi như sự phân đôi tiểu nhân cách ấy như một loại mầm, một cục bướu của nhân cách ban đầu, và sau khi kết thúc vở kịch nó mới dần dần tiêu đi, không phải là không có đấu tranh khó khăn.

Đây là biểu hiện đặc thù của những tiểu nhân cách mà trong mỗi chúng ta đều có.

Luigi Pirandello, chuyên gia phân tích tài giỏi và rất chi tiết về những sự phân giải và những phức hợp tâm lý, đã nói những điều tương tự, và đã đưa lên sân khấu *Sáu nhân vật được tác giả đi tìm trong vở hài kịch* đầu tiên của mình.

Sự phát sinh của những sáng tạo nghệ thuật và những phát minh mà chúng tôi đã vạch lại, cũng như sự tồn tại của nhiều trình độ tâm lý khác nhau có tính chất nửa độc lập, đã giải thích những sự kiện thú vị và nghịch lý về những mối quan hệ của tác giả với tác phẩm của mình. Đôi khi trạng thái tinh thần hữu thức của tác giả khác một cách rõ rệt với những gì anh ta diễn đạt khi sáng tác; thậm chí anh ta ở trong trạng thái hoàn toàn ngược lại.

Rossini đã soạn một số phần vui vẻ nhất trong *Chàng thợ cạo ở Séville* như vậy, khi ông đang ở trong trạng thái bực bội. Ông rất biếng nhác và không bao giờ nộp những vở kịch của mình đúng kỳ hạn mong muốn. Đối với *Chàng thợ cạo ở Séville*, ngày trình diễn đã được báo trước, ngày đó đã gần đến mà trên thực tế ông chưa viết được gì cả. Lúc đó, nhà sản xuất sân khấu, vì biết ông lười biếng nhưng lại tham ăn, nên đã nhốt ông lại trong buồng và ra lệnh chỉ mang các bữa ăn tới cho khi ông đã soạn xong một số trang. Thế là Rossini, tuy rất bực mình, đã phải viết trên giường (ông có thói quen viết ở đó), ném từng trang một qua cửa sổ của chiếc sân nhỏ, ở đó những người chép lại đã đứng chực sẵn để đón lấy.

Tác giả cũng thường tỏ ra thờ ơ một cách kỳ lạ, thậm chí gần như dứt hẳn với những gì mình tạo ra. Khi đọc lại sau đó một thời gian, anh ta đôi khi cảm thấy một cái gì mới mẻ và đáng ngạc nhiên về những gì tuôn ra từ ngòi bút của mình. Hơn thế nữa: anh ta có thể không hiểu thật đúng những tác phẩm của chính mình, không nhận ra những ý nghĩa sâu sắc của chúng, trong khi một người khác, một nhà phê bình lịch lãm chẳng hạn, lại có thể nhìn thấy và giải thích những điều đó. Trong nhiều năm liền, tôi đã trải qua một kinh nghiệm thuộc loại này. Một thầy thuốc giàu linh cảm và phát triển về mặt tâm linh, trước mặt tác giả, đã đọc công khai một số bài thơ mới nhất của tác giả, đã bình giải một cách tinh tế, đánh giá cao những tượng trưng và những ý nghĩa sâu sắc trong đó. Cuối buổi họp ấy, nhà thơ tuyên bố: "Tôi chẳng bao giờ hình dung rằng anh sẽ tìm ra tất cả những ý nghĩa ấy trong các bài thơ của tôi, nhưng bây giờ,

tôi phải chấp nhận chúng!" Cần nói thêm rằng nhà thơ ấy đã sống một cuộc sống tầm thường. Nói đúng hơn, đó là một kẻ ăn chơi chẳng có một khát vọng tâm linh nào.

Tôi sẽ minh họa tất cả những điều đó bằng một vài ví dụ mới, rất khác nhau, có thể giúp hiểu rõ đến mức có thể về quá trình ngẫu hứng và sáng tạo đáng kinh ngạc. Hãy bắt đầu bằng một bằng chứng rõ ràng và có thể nói là ngây thơ mà nhà văn lớn Hermann Keyserling đưa ra trong cuốn sách của ông ***Những mối quan hệ của tôi với cái siêu nhạy cảm.***

Mặc dầu lúc đầu tôi không hề có thiên hướng viết, tôi vẫn trở thành nhà văn, chỉ vì để kiếm sống. Cân nhắc những sự am hiểu và không am hiểu của tôi, tôi không nhìn thấy có một con đường nào dành cho tôi ngoài con đường diễn đạt bằng viết. Khi tôi viết, tôi không cảm thấy mình khác với một người lên đồng đang viết. Tôi không biết trước mình sắp nói gì, chỉ cảm thấy như bị thúc đẩy phải nói những điều hợp với một chủ đề nhất định vào lúc đó. Tôi viết lần đầu rất nhanh mà mỗi lần như thế, tôi lại kinh ngạc với mình, một nỗi kinh ngạc thật vui sướng khi nhận ra những gì lúc đầu tôi chỉ mới cảm thấy lờ mờ.

Ở Darmastadt, khi tôi phải tham gia một hoạt động bên ngoài (thành lập và lãnh đạo "Trường Đạo lý") mà tôi chưa bao giờ nghĩ tới và cũng không thích hợp với tôi, tôi thật kinh ngạc vì tác phẩm của tôi được thực hiện một cách trùng hợp giữa đầu đề một cuộc nói chuyện và kỳ hạn đã định. Lúc đó tôi không cần nghĩ tới những gì tôi sắp viết. Khi kỳ hạn đến, những gì tôi dự cảm dường như tự chúng được viết ra.

Ví dụ thứ hai là của một nhà điêu khắc, Franesto Masuelli. Trong chiến tranh, ông bị mù trong một trận đánh vào tuổi mười chín. Chưa bao giờ ông làm một thứ nghệ thuật nào và ông cũng chưa bắt tay vào làm nghệ thuật ngay sau khi bị mù. Nhưng sau một thời gian, như thể tình cờ và như một trò chơi, ông bắt tay vào nặn thạch cao. Kết quả thật thú vị đến nỗi ông bắt đầu nặn tượng. Ông đã phát triển một tài năng như vậy, với những tính chất của sự tự phát hoàn toàn, đó là điều hoàn toàn đáng kinh ngạc với tật mù của ông. Khi tôi hỏi ông về cách sáng tác của ông, Masuelli trả lời nguyên văn như thế này:

Tôi không theo dõi bàn tay mình khi nó làm việc, tôi chỉ cảm thấy những gì tôi đang làm. Lúc đó, tôi là chủ đề được tôi hình dung ra và tôi cứ để cho hai bàn tay tôi tự làm việc lấy. Tôi nặn bức tượng Fanate (một trong những tác phẩm đẹp nhất của ông) trong bốn mươi lăm phút, như trong một giấc mơ, gần như vô thức. Tôi làm việc trong sự thanh thản và niềm vui.

Sự quy chiếu vào quá trình tự đồng nhất, nhân cách hóa ở đây thật thú vị.

Ví dụ thứ ba còn có ý nghĩa hơn về nhiều mặt khác nhau. Đó là về nữ thi sĩ và nữ họa sĩ Maria Gallotti. Tôi muốn nói kỹ hơn trường hợp này vì tôi đã trực tiếp thu thập được những thông tin về cuộc đời bà. Ở đây, tôi lấy lại một phần diễn văn khai mạc của tôi tại cuộc triển lãm ký họa được tổ chức vào tháng Tư 1935 ở Câu lạc bộ Báo chí Rome.

Từ lúc còn rất trẻ, Maria Gallotti đã rất khác với những đứa trẻ khác, sau đó cũng rất khác với những cô gái khác.

Bà có xu hướng xa lánh môi trường bên ngoài của mình và muốn sống trong một thế giới hoàn toàn của riêng mình, đầy những ước mơ đẹp đẽ, một thế giới từ thiện và hoàn thiện. Sự hướng nội mạnh mẽ và sự phân giải tâm lý do nó gây ra ấy càng trở nên nặng nề hơn vì một ảnh hưởng có hại và nặng nề như bà đã mô tả:

Tôi trải qua tuổi thơ và tuổi trẻ của mình trong một cơn ác mộng mà tôi không bao giờ có thể thoát ra được. Thật bất hạnh cho tôi - một nỗi bất hạnh, tiếc thay, đã giáng vào nhiều người trẻ tuổi và là một nỗi bất hạnh tai hại - là tôi có một giáo sư mà, xin Thượng đế tha thứ cho ông, đáng lẽ kích thích sự ham thích học tập của tôi để ngày càng hiểu biết nhiều hơn, thì ông lại làm cho tôi tin chắc - ngày nào ông cũng nhấn mạnh như vậy - rằng tôi kém năng lực, không thể mong muốn và không thể thực hiện được một điều gì tốt lành, và chắc chắn tôi bị thất bại trong học tập. Việc gợi ý hằng ngày như vậy có lẽ cũng phù hợp với một sự yếu đuối về ý chí trong tôi, vì tôi không những không thể phản ứng lại và nổi loạn, mà còn làm cho tôi rốt cuộc tự coi mình như kẻ khốn khổ, không thể đoán thấy những gì mà người khác hiểu được và cũng không thể vạch ra một con đường riêng của mình trong cuộc sống.

Sự gợi ý tai hại ấy đã buộc cái phần tốt nhất và thật nhất của Maria Gallotti ở trong tình trạng như bị tê liệt đi nhiều năm liền, và đó là những năm mà bà trải qua như ở trong một trạng thái mộng du. Sau đó, bà đã thức tỉnh được, nhưng với một nhân cách bị suy yếu, kém lành mạnh, kém sống động về nội tâm. Những gợi ý làm suy sút tinh thần và gây tâm lý thất bại của những người khác trên thực tế có thể phá hủy một cách tàn bạo những mầm mống quí báu của đời

sống tâm linh, tạo ra những mất cân bằng, thậm chí những bệnh có thật về thần kinh và tinh thần. Đó là những sự cắt xẻo tinh thần còn nghiêm trọng hơn những sự cắt xẻo chỉ làm thân thể tổn thương. Những kẻ làm như vậy phải gánh một trách nhiệm nặng nề. Điều duy nhất có thể tha thứ cho họ là họ không biết tới điều xấu xa do họ gây ra nhưng bây giờ, đã đến lúc phải chấm dứt những tội ác tâm lý ấy và mỗi người phải biết rằng sự phê bình, sự coi thường, thái đội bi quan và những dự đoán về thất bại là những thứ thuốc độc thật sự. Và trái lại, sự thông cảm yêu thương, sự coi trọng, sự khuyến khích, thái độ lạc quan lành mạnh đem lại sức sống mạnh hơn, kích thích những năng lượng đang ngủ quên và có thể tạo ra những tác phẩm quí giá. Thường khi các bà mẹ không hiểu như vậy, họ yêu thương và nói rằng họ yêu thương con cái mình theo kiểu của họ, nhưng thật ra là huỷ hoại chúng với những hình ảnh tiêu cực và những lời phê bình thường xuyên theo kiểu đó.

Maria Gallotti đã sống một cách xứng đáng trong nhiều năm với cuộc đời làm vợ và làm mẹ của mình, nhưng bao giờ bà cũng bị đau khổ một cách thầm kín và không thể dập tắt được, bao giờ bà cũng mang khát vọng buồn tiếc một cuộc sống tâm linh mà bà cho rằng nó ở ngoài tầm với của mình. Bà bị những năng lượng bên trong đè nén, những năng lượng này không thể được giải thoát vào một thể hiện sáng tạo. Nhưng một đêm, một cái gì đáng kinh ngạc và bất ngờ đến với bà. Bà cảm thấy có một kích thích bên trong mạnh mẽ để viết ra những bài thơ đến với ý thức của bà một cách tự phát. Tuy ngạc nhiên và do dự, bà vẫn tuân theo xung lực của mình và thế là những câu thơ cứ tuôn ra dưới ngòi bút của bà, nhanh chóng, dễ dàng và không cần tới một nỗ lực

nào cả. Từ ngày đó, ngẫu hứng thơ ca ấy tiếp tục phun trào mạnh mẽ và tươi mát như một con suối trên núi. Đó là một thứ thơ hài hoà, không một chút hoa mỹ, không "làm văn chương" vô ích, thể hiện một cách giản dị những tình cảm, những phản ứng và khát vọng của một tâm hồn tinh tế, nhạy cảm nhưng cũng nhiệt thành, mãnh liệt.

Vài tháng sau, một sự kiện khác xảy đến, còn đáng kinh ngạc hơn sự kiện trước đó: Maria bắt đầu vẽ một cách tự phát, tuy chưa bao giờ làm việc đó và cũng chưa bao giờ đi học một lớp vẽ nào. Đó không phải là việc học vẽ dần dần, cũng không phải là sự phát triển đều đặn của một tài năng nghệ thuật. Bà bắt đầu vẽ ngay lập tức một hình ảnh vào loại khó nhất về mặt kỹ thuật biểu hiện: một khuôn mặt, của Christ. Xung lực thúc đẩy bà với một sự táo bạo vô thức, khiến cho bà dám có một khát vọng nồng nhiệt là có một hình ảnh mà bà có thể cầu nguyện trước nó. Đó là một thành công.

Sau đó bà vẽ nhiều ký hoạ, hoàn toàn tự phát, với một sự dễ dàng đáng kinh ngạc, một sự thực hiện nhanh chóng đáng kinh ngạc. Một loạt bức vẽ biểu hiện Christ trên thánh giá, nói những lời cuối cùng của ngài, thật đáng chú ý đặc biệt và có một giá trị lớn.

Ngoài những đề tài bà ưa thích nhất ra, Maria Gallotte đã vẽ nhiều đề tài khác, trong đó có Thánh Francois, nữ thánh Catherine và nữ thánh Claire. Bà còn vẽ một loạt những bức tranh lý giải tinh tế, hay nói đúng hơn, "soạn lại" âm nhạc của những nhà soạn nhạc lớn: Bach, Beethoven, Haydn, Schubert; những bức tranh khác thì biểu hiện theo lối tượng trưng các trạng thái tâm hồn: ân

hận, chua xót, suy ngẫm, hạnh phúc, thanh thản. Bà cũng vẽ nhiều chân dung.

Tất cả những gì tôi đã nói về quá khứ ngẫu hứng và sáng tạo đều được thấy rõ trong trường hợp Maria Gallotti: những kích thích bên ngoài, nhưng chủ yếu là những kích thích nội tâm và tâm linh, được tạo ra trong một cái siêu thức rất nhạy cảm và mạnh mẽ; một sự nảy sinh tự phát của tác phẩm nghệ thuật đã được bố cục trong mọi chi tiết; một sự tham gia nhỏ nhoi thậm chí không có của nhân cách hữu thức, tất cả được chuẩn bị và tạo nên ở trong một vùng cao hơn và đến từ đó.

Còn lại vấn đề tài năng kỹ thuật đặc biệt của bà. ở đây tôi chỉ xin nêu giả thuyết rằng, hình ảnh, cái nhìn nội tâm ở bức vẽ, là khá sinh động và chính xác trong mọi chi tiết để có thể tạo ra ở bà sự phối hợp thần kinh - cơ bắp cần thiết khiến bà có thể vẽ những đường nét bằng bút chì lên giấy và biến hình ảnh nội tâm thành tác phẩm khách quan.

Sức mạnh khẩn bức của cái siêu thức ở Maria Gallotti đã được biểu hiện dưới những hình thức khác nữa: nhiều lần bà có những trực giác báo hiệu chính xác về các sự kiện sẽ xảy tới sau đó. Bà có những xung lực mạnh mẽ để hành động theo những lối khác nhau, mà sau đó tỏ ra đúng. Cuối cùng, bà cảm thấy mình như được hướng dẫn và giúp đỡ bởi một Sức mạnh tâm linh cao siêu.

Ở đây, chúng ta đứng ở ngưỡng cửa của một sự bí ẩn mà tôi chưa thể nói ngay. Tôi xin kết thúc bằng cách dẫn ra một lời được Shakespeare đặt vào miệng một nhân vật của ông: "Còn nhiều điều nữa ở giữa trời và đất mà tinh thần con người nói chung không chấp nhận".

VI
NGẪU HỨNG SIÊU CÁ NHÂN

Nếu người ta quan sát những "dấu hiệu của thời đại", tức là trạng thái hiện nay của loài người, các trọng tâm chú ý và những ứng xử của nó, thì dễ dàng nhận thấy một sự phân cực ngày càng tăng thành hai xu hướng đối lập nhau. Người ta có thể nhận thấy, một bên, là ham muốn cuồng nhiệt và tìm kiếm đứt hơi để có những sự chiếm hữu vật chất, những khoái lạc nhục cảm, sự thống trị đối với tự nhiên và những người khác, với tất cả những hậu quả từ đó sinh ra: tình trạng phóng đãng và tự khẳng định trong tất cả các lĩnh vực, tính gây hấn và bạo lực cá nhân cũng như tập thể. Một bên khác, tương đối rõ ràng, là một sự bất mãn đối với tất cả những điều đó và thậm chí một sự nổi loạn công khai, nhất là ở lớp trẻ, cũng như một sự tìm kiếm - có ý thức hay không - những giá trị và những sự thỏa mãn khác nhau, cao hơn, một ước muốn có những gì nói chung được gọi là tâm linh hay tôn giáo.

Nhưng trong lĩnh vực này, cũng có vô số những bấp bênh, những lẫn lộn, những hiểu sai. Đó là một nghịch lý kỳ lạ: trong khi có rất nhiều những bằng chứng của nhiều người, nam và nữ, ở mọi thời gian và mọi địa điểm đã từng trải qua thể nghiệm trong lĩnh vực cao siêu này, thì lại rất hiếm thấy những nghiên cứu khoa học và những tìm tòi thực nghiệm về vấn đề ấy. Có nhiều lý do khác nhau. Trước hết,

đang có một quan niệm sai lầm về phương pháp khoa học, giới hạn vào việc sử dụng những kỹ thuật số lượng và tĩnh, thích hợp với các khoa học tự nhiên. Lý do thứ hai là tinh thần con người (hiện nay) khó chấp nhận sự tồn tại của những giá trị và những hiện thực phi lý tính. Có một sự lẫn lộn giữa cái siêu lý tính (supra-rationnel) và cái phi lý tính (irrationel) hay phản lý tính (anti -rationnel) . Lý do thứ ba là ở chỗ: những thể nghiệm ấy được mô tả với một lối diễn đạt nói chung có liên quan với những học thuyết tôn giáo, với những hình ảnh, những tượng trưng và những hình thức không còn được nhiều người chấp nhận hay thừa nhận là có giá trị nữa. Như Keyserling nói thẳng tuột ra, "những thể nghiệm ấy đã được biểu hiện trong khuôn khổ những định kiến của chúng".

Một khó khăn khác nằm ở chỗ không có ngôn ngữ và cách nói thích hợp để truyền đạt bản chất thật của những thể nghiệm siêu cá nhân. Tất cả những ai muốn diễn đạt chúng đều nói rằng, trên thực tế, chúng không thể nói ra được[(2)].

Cuối cùng, là nỗi sợ phải mạo hiểm vào một thế giới khác với thế giới quen thuộc của chúng ta, một thế giới chưa được biết tới và làm người ta bối rối. Nỗi sợ ấy càng tăng lên do sự chinh phục thế giới kia thường được trình bày dưới một hình thức về căn bản có tính tiêu cực của sự từ bỏ tất cả những gì mà nói chung con người từng gắn bó, nhưng lại không làm rõ một cách đầy đủ những mặt tích cực và vui vẻ của nó.

Tất cả những điều đó đẻ ra những chống cự và những kìm hãm và nhiều khi cả cái được gọi là "sự từ chối cái cao cả" nữa. Bất chấp tất cả những điều đó, tâm trạng không

thỏa mãn nói trên, sự tìm kiếm "một cái gì khác" và sự quyến rũ của việc thăm dò và chinh phục những thế giới bên trong mà nhiều người dự cảm, đã tạo ra những tia sáng, thậm chí những luồng ánh sáng, đến mức người tự coi mình như những sứ giả và những kẻ dẫn đường trong lĩnh vực này đang thu hút nhiều người và tập hợp xung quanh họ nhiều người tham gia và nhiều môn đồ nhiệt thành, thường là cuồng tín nữa.

Nhưng sự am tường của những người hướng dẫn, những "vị thầy" ấy, cũng như giá trị những thông điệp của họ là rất khác nhau. Bên cạnh những thuyết giảng cao siêu và chân chính, có nhiều cái đáng ngờ, xen lẫn sự thật và ảo ảnh ở những mức độ khác nhau. Bên cạnh một vài người hướng dẫn thật sự là hiền triết, lại có nhiều "bậc tiên tri giả" sử dụng và thuyết giảng những phương pháp không có giá trị và thậm chí còn nguy hiểm hơn nữa! Như vậy, cần phải cấp bách nghiên cứu và thực nghiệm khoa học trong lĩnh vực này, độc lập với mọi học thuyết, mọi hệ thống, mọi uy quyền cá nhân.

Một sự nghiên cứu như vậy đã được khởi đầu và đang phát triển nhanh chóng, tự lập thành một nhánh mới của tâm lý học, gọi là tâm lý học siêu cá nhân, và cũng có thể gọi là "tâm lý học về những tầm cao". Nhưng chúng ta chỉ mới ở trong sự khởi đầu nghiên cứu ấy.

Còn tôi thì đã nghiên cứu nó từ nhiều thập kỷ và dự định sẽ làm điều đó một cách có phối hợp và có hệ thống hơn (theo đúng nghĩa của những từ này).

Một trong những đề tài của tâm lý học về các tầm cao này là mối quan hệ giữa các hoạt động siêu thức, siêu cá

nhân và đời sống hữu thức hoặc, nói chính xác hơn, những mô thức và những giai đoạn chuyển những nội dung và năng lượng siêu thức vào trường ý thức bình thường được thức tỉnh. Những mô thức ấy là khác nhau và có thể liệt kê như sau: 1. Trực giác. 2. Tưởng tượng. 3. Lóe sáng. 4. Phát hiện. 5. Ngẫu hứng. 6. Sáng tạo. 7. Hiểu và lý giải.

Những mô thức này phát triển không tách rời nhau, nhưng thường ít nhiều đồng thời và thống nhất với nhau ở những mức độ khác nhau. Chính vì thế thường có những lẫn lộn giữa các mô thức ấy. Nhưng sự nghiên cứu chúng về mặt khoa học đòi hỏi phải làm rõ những sự phân biệt và khác biệt của chúng. Chỉ sau đó người ta mới có thể nhận ra và hiểu được đúng những quan hệ và những tương tác của chúng.

Bản thân công việc này cũng có những giai đoạn khác nhau cần được phân biệt. Cần thu thập và nghiên cứu:

1. Trước tiên là những thể nghiệm tự phát, những sự kiện được quan sát, như đã được mô tả và kể lại bởi nhiều người thuộc tất cả các thời đại và ở bốn phương của thế giới. Đó là phương pháp hiện tượng học.

2. Các mô thức của những quá trình chuyển cái siêu thức vào cái ý thức.

3. Các kỹ thuật đã và đang được sử dụng để tạo ra hay làm thuận lợi cho sự chuyển ấy; điều này bao hàm những thủ tục khác nhau, bên ngoài và nội tâm, của các tôn giáo khác nhau, cũng như những bài tập khác nhau với những tên gọi khác nhau, nhưng chúng ta có thể chỉ chúng dưới cái tên xếp loại là Yoga.

4. Những kết quả trực tiếp và những hiệu ứng kế tiếp sau đó.

5. Những phương pháp ngăn ngừa những nguy hiểm và cứu chữa những tổn thất có thể gây ra bởi sự "đi xuống", sự đột nhập của những năng lượng siêu cá nhân.

6. Những cách sử dụng tốt nhất và có ích nhất đối với những sự lóe sáng (đại giác) và những năng lượng ấy.

1. *Trực giác* (intuition)

Ở đây, cần phải phân biệt giữa trực giác như là chức năng của tinh thần với những kết quả hoạt động của nó, tức là những trực giác có các đặc trưng khác nhau. Định nghĩa được chấp nhận chung của từ này, về mặt từ nguyên, bắt nguồn từ nghĩa của động từ Latin in-tueri: "nhìn thấy trực tiếp". Đó là sự nhìn thấy, sự cảm nhận trực tiếp một đối tượng hiện hữu trong tính hiện thực riêng biệt của nó. Trực giác, với tư cách chức năng nhận thức độc lập, nói chung được thừa nhận. Nó đã được thừa nhận trong quá khứ, ở phương Đông cũng như ở phương Tây.

Tuy nhiên, tâm lý học tự coi là khoa học lại không thừa nhận trực giác như một phương tiện nhận thức có giá trị, do quan điểm riêng có tính hạn chế và phiến diện của nó về trường và về các phương pháp của khoa học, hoặc đồng nhất về trực giác với tri giác cảm tính trực tiếp về những kích thích bên ngoài. Nhưng quan niệm loại trừ trực giác một cách không đúng ấy đã bị phản ứng lại. Hai tác giả quan trọng đã khẳng định giá trị và hiệu lực của trực giác là Bergson và Keyserling. Họ được coi và được xếp loại như những nhà triết học, nhưng cả hai đều có một sự cảm nhận

sắc bén về tâm lý học, dựa đúng vào một khả năng lớn về đồng cảm (empathie)[3] và đồng nhất. Cả hai đều có cống hiến quí báu vào sự nhận thức tâm hồn con người, mà tâm lý học khoa học mới phải biết ơn họ.

Trong trường hợp tâm lý học chặt chẽ hơn, Jung đã có công lao khẳng định lại sự tồn tại và hiệu lực của trực giác như là chức năng tâm lý riêng biệt và độc lập. Đây là lời của ông:

Theo quan điểm của tôi, trực giác là một chức năng tâm lý căn bản; nó không phải là cảm giác, không phải là tình cảm, cũng không phải chỉ là một sự diễn dịch trí tuệ... Bằng trực giác, mỗi nội dung riêng biệt hiện ra như một tổng thể tự thân (tout complet en soi), mà chúng ta không thể nào cắt nghĩa hay phát hiện được nó xuất hiện bằng cách nào... Nhận thức trực giác, như vậy, có một tính chất nội tại của sự tin chắc, điều đó đã đưa Spinoza tới chỗ chủ trương rằng "khoa học trực giác là hình thức cao nhất của nhận thức".

Jung coi trực giác là "cái phi lý tính", nhưng điều đó dễ gây ra những sự hiểu sai, vì có thể làm cho người ta hiểu rằng nó đi ngược lại với lý trí, nhưng trên thực tế nó chỉ khác với lý trí mà không đối lập lại. Nói đúng hơn, nó phải được coi là ngoại lý tính (para-rationnelle) hay, đúng hơn, xuyên lý tính (trans-rationnelle).

Có nhiều kiểu trực giác khác nhau. Trước tiên, người ta thấy có những trực giác cảm tính, tức là tri giác hữu thức về những ấn tượng nhìn, nghe, sờ, v.v... do những kích thích đến từ bên ngoài tạo ra. Tôi không dừng lại ở mặt này, vì nó diễn ra ở trình độ tâm lý bình thường và không có liên quan với cái siêu thức.

Rồi đến trực giác về các ý tưởng, theo nghĩa được Platon dùng. Nó đến từ một vùng cao hơn vùng hoạt động thông thường của tinh thần. Do đó, có thể coi nó là siêu cá nhân. Cũng có thể nói như vậy về những kiểu trực giác cao, tức là: những trực giác mỹ học, tôn giáo, thần bí và cả khoa học nữa (chẳng hạn, trực giác về toán cao cấp). Trên thực tế, nhiều người được coi như bình thường lại không có những kiểu trực giác này. Điều đó chứng tỏ sự khác nhau giữa đời sống tâm lý bình thường và đời sống mang tính siêu cá nhân.

Các trực giác hiện ra với ý thức được nhận biết theo hai lối. Một lối gần hơn với ý nghĩa từ nguyên của nó, có thể được mô tả như con mắt "nội tâm" mở ra, cho phép nhìn thấy, cảm thấy những hiện thực mà cái nhìn tinh thần bình thường không nhận thấy được. Lối kia có thể được so sánh với một tia sáng, một luồng sáng, một ánh chớp đi vào trường ý thức và được cái tôi nhận biết, nằm ở trung tâm ý thức và ở trình độ hay nơi ngụ bình thường. Một tính chất riêng biệt và giống nhau của các trực giác là tính đích thực của chúng. Chúng đem lại tri giác về toàn bộ đối tượng trong tính tổng thể của nó như một tổng thể hữu cơ. Do đó, chúng khác với nhận thức lý tính và nhận thức phân tích.

Keyserling nói rõ điều đó:

... Rốt cuộc, con người giống như mọi động vật khác, gắn liền với toàn bộ tập hợp các sinh vật và sự vật, và do không có bản năng hoặc do bản năng bị teo hẳn đi, con người không thể dựa vào những xung lực sơ đẳng của nó; lúc đó ở con người phải nảy sinh cái tương đương với bản năng để có thể tự do định hướng trong thế giới. Theo nghĩa đó, chỉ có những người có trực giác mới là tự do. Vì lẽ đó, từ trong số

người này mới nảy sinh ra những người phát giác lớn, những thủ lĩnh và những nhà cách tân...

Đó là một tính chất đặc thù khác nữa của trực giác, tức là sự định hướng của nó tới sự sinh thành, tới tương lai. Keyserling nói tiếp:

... Trực giác chọc thủng tấm màn che đậy tương lai và do đó, thâm nhập được cái có thể. Nhưng hiện thực bao giờ cũng nằm trong biến đổi, nên chỉ kẻ nào trực tiếp nắm được những gì dần dần có thể có được mới nhìn thấy được sự tồn tại của những "cái có thể" nằm bên trên các sự kiện, sau đó, người đó trực tiếp nhìn thấy trong những "cái có thể" ấy những gì có thể thực hiện với những điều kiện nhất định. Hai cách tri giác ấy chỉ có thể đến từ sự thể nghiệm nội tâm chủ yếu về tính tổng thể...

Cuối cùng, trực giác gắn chặt với tình yêu.

Vì tất cả những lý do ấy, trực giác nắm được thực chất, tức là cái vốn có, nằm bên ngoài phẩm chất của đối tượng. Vì vậy, đó là một trong những trường nghiên cứu của tâm lý học về thực thể mà Maslow là người tiên phong.

2. *Sự tưởng tượng*

Sự tưởng tượng có quan hệ mật thiết với trực giác, vì thường các trực giác không hiện ra với ý thức theo một lối trừu tượng, đơn giản, mà dưới những hình ảnh. Do đó, nhiệm vụ đầu tiên là phải phân biệt nội dung, thực chất, ý tưởng tạo thành một trực giác với hình thức, với lớp áo của nó. Hình thức này mang một tính chất tượng trưng, và điều này đặt ra vấn đề thật quan trọng và phức tạp về thuyết tượng trưng. Chúng tôi sẽ bàn tới vấn đề đó sau đây[4].

Còn bây giờ, tôi chỉ nhấn mạnh rằng cái tượng trưng có

một bản chất và một chức năng mang tính hai mặt và, ở một ý nghĩa nào đó, đối lập nhau, khiến nó có thể vừa che đậy vừa bộc lộ ra. Khi nó chiếm vị trí của hiện thực được nó thể hiện, nó che đậy hiện thực đó và, vì thế, nó là nguồn gốc của những ảo ảnh. Ngược lại, khi nó được thừa nhận như một phương tiện biểu hiện, thì đó là một con đường có ích và đôi khi cần thiết để đón nhận và sau đó truyền đi một hiện thực siêu việt.

Độc lập với chức năng nhận thức của nó, như một con đường, một cỗ xe tải của trực giác, sự tưởng tượng có những mặt khác nhau.

Trước hết, đó là sự tưởng tượng tái hiện đơn giản (simple imagination reproductive), tức là tái hiện những gì đã được ghi nhận, những cảm giác và ấn tượng người ta đã có (những hình ảnh ký ức hay thuộc ký ức). Những hình ảnh thường thấy nhất là những hình ảnh thị giác (ký ức thị giác), nhưng còn có cả những "hình ảnh" ghi lại những ấn tượng nhận được qua kênh các giác quan khác, trước hết là thính giác. Những hình ảnh ấy có tính tiềm tàng, được cất giữ trong cái mà người ta có thể gọi là "những lưu trữ của cái vô thức". Chúng có thể nảy nở tự phát trong ý thức hay có thể được gọi ra theo ý muốn. Khả năng cất giữ và gợi lại ấy là vô tận, có thể nói là không có giới hạn. Trong một số điều kiện đặc biệt (chẳng hạn, khi thôi miên hay trong những trạng thái sốt), những ký ức cụ thể về tuổi thơ có thể trở về. Sau đó là tài nhớ đáng kinh ngạc của những nhạc trưởng lớn, như Toscanini, có thể nhớ những tác phẩm âm nhạc, những bản giao hưởng trọn vẹn, khiến cho họ có thể chỉ huy dàn nhạc mà không cần đặt bản bè nhạc trước mặt

mình. Cũng thật đáng ngạc nhiên về năng lực của một số người chơi cờ nhìn thấy cùng một lúc các quân cờ và những nước đi của chúng sau đó trên bàn cờ, đến mức họ có thể chơi một lúc mười lăm ván cờ hoặc hơn nữa.

Rồi đến sự tưởng tượng sáng tạo (imagination créative) mà tầm quan trọng vô cùng lớn của nó vẫn chưa được thừa nhận đầy đủ và cũng chưa được sử dụng đầy đủ, chẳng hạn trong giáo dục. Hoạt động của nó thường được biểu hiện trong các giấc mơ, mà các giấc mơ lại là sản phẩm hỗn hợp của hai cách sản xuất hình ảnh: tưởng tượng tái hiện và tưởng tượng sáng tạo mà tôi sẽ trở lại dưới đây.

3. *Sự lóe sáng* (illumination)

Một trong những cách biểu hiện thường thấy nhất của cái siêu thức trong ý thức là sự lóe sáng tiếp theo sau "con mắt nội tâm" mở ra. Có nhiều cái gần gũi nhau giữa trực giác và sự lóe sáng, nhưng cũng có những điểm khác nhau đáng kể.

Theo một ý nghĩa chung, có thể nói rằng trực giác là một tia chớp dọi sáng một mặt, một biểu hiện riêng biệt của hiện thực. Nhưng sự lóe sáng là một cái gì rộng lớn hơn và bền vững hơn. Đó là một sự nhìn thấy bản chất cốt tử và sự thống nhất tổng hợp của Hiện thực hay những diện mạo lớn của nó. Đó là sự nhận ra một luồng sáng phát ra từ chính Hiện thực, khác với ánh sáng vật chất.

Kiểu chiếu sáng ấy có thể được coi như sự phát hiện tính nội tại thần thánh, tính thống nhất của Đời sống toàn vũ trụ, được biểu hiện thành vô số hình thức. *Bhagavad Gita* mô tả rõ nhất điều đó; trong tác phẩm này nó được gọi là "Khải thị Hình thức phổ biến".

Nhiều nhà thơ đã trải qua thể nghiệm lóe sáng này và muốn thể hiện nó. Nhà thơ lớn nhất trong số đó là Dante; *Thiên đường* của ông đầy những sự thể hiện ánh sáng. Ở đoạn đầu của khúc Thánh ca này, ông khẳng định rõ ràng là đã có một thể nghiệm không thể tả thành lời được về ánh sáng cao nhất, ánh sáng chói lọi trên "bầu trời" cao nhất, gần nhất với Hiện thực cao nhất là Thượng đế.

Vinh quang của người đang tác động lên tất cả
Thấm đầy vũ trụ và làm chói sáng
Mặt này ít hơn, mặt kia nhiều hơn.
Trên bầu trời có nhiều ánh sáng hơn của Người
Tôi đã đi ở đó, nhưng kẻ nào từ nơi đó xuống
đều không thể nói được tôi đã
nhìn thấy ở đó những gì
Vì khi tới gần cái được yêu thích,
Trí tuệ ta phong phú đến mức
ký ức ta không thể nào theo kịp.

Trong ký ức của những ai nhận ra nó, ánh sáng biểu hiện thành nhiều bộ mặt khác nhau, hay nói đúng hơn, những bộ mặt khác nhau nổi hẳn lên trong ánh sáng ấy tùy từng cá nhân khác nhau, vì những bộ mặt này không tách rời mà giao nhau và hòa vào nhau ở những mức độ khác nhau, Có khi nổi bật lên sự nhận ra vẻ đẹp, như ở Tagore. Ở những người khác, thì mặt nhận thức là quan trọng nhất, như ở trường hợp Plotin hay Thầy Eckhart.

Trong số những nhà thần bí Kitô giáo, ngay cả ở phương Đông, thì đó là mặt gắn với tình thương yêu, với sự sùng

kính. Ở những người khác nữa, sự lóe sáng gây ra trước nhất một niềm vui có thể đi tới niềm hạnh phúc ngây ngất. Nhưng, tôi xin nhắc lại, đó là sự nổi trội của mặt này hay mặt khác của nó: nói chung, tất cả các mặt đều hiện hữu ở một mức độ nào đó. Còn Dante thì đã thể hiện một cách tuyệt diệu sự hòa trộn những mặt ấy.

4. *Sự phát hiện* (Khải thị)

Một kiểu thể nghiệm lóe sáng khác với những kiểu đã được mô tả cho tới đây, là "hiểu ra", nhận ra - thường là bất ngờ - con người là cái gì, tức là sự phát hiện ra những gì một con người đang có.

Sự phát hiện này có hai mặt và hai loại hiệu ứng, khác nhau và thậm chí đối lập nhau. Hình thức phát hiện thứ nhất mang một tính chất tích cực: đó là sự nhìn thấy tiềm năng ngầm ẩn hay tích cực đáng kinh ngạc của những trình độ siêu thức. Điều đó có thể tạo ra một nguồn sáng phát hiện về Ngã tâm linh. Cộng thêm vào đó là một sự hiểu biết mới: hiểu đúng về mình và về những người khác, ý thức cảm thấy một sự mở rộng, bành trướng; nó bị xâm lấn bởi những cảm giác về niềm vui, về lòng từ thiện, về tình yêu thương và lòng biết ơn.

Nhưng sự phát hiện ấy, nếu nó là bất ngờ, đáng kinh ngạc hay quá mãnh liệt, cũng có thể gây ra những phản ứng không đáng mong muốn, thậm chí có hại. Nó có thể gây ra một sự kích thích, một sự kích động. Nếu không hiểu được sự khác nhau giữa Ngã tâm linh và cái tôi cá nhân, thì có thể tự gán cho mình những phẩm chất và những khả năng của Ngã, thậm chí có thể đi tới chứng vĩ cuồng.

Trái lại, một hình thức phát hiện khác lại làm nổi lên

những mặt thấp kém, đen tối, của nhân cách mà cho đến lúc đó vẫn chưa biết tới, chưa được nhận ra, thậm chí bị phủ nhận và đẩy lùi vào cái vô thức ở những mức độ khác nhau, và tạo ra cái mà Jung gọi là "bóng âm" (ombre). Sự phát hiện ấy, một khi xảy ra, có thể làm người ta ngao ngán và gây ra những trạng thái trầm cảm, sợ hãi và thậm chí tuyệt vọng. Để ngăn ngừa và giảm bớt những mặt ấy, cần phải tự chuẩn bị về mặt tâm lý trước bằng cách tìm hiểu "tâm lý học về các chiều sâu". Việc hiểu về tâm lý học này loại bỏ được cú sốc kinh ngạc và giúp chấp nhận sự phát hiện ấy, vì nó cho thấy rằng mặt tối tăm kia cũng là một phần của thân phận con người.

Có những phản ứng ít cực đoan hơn, nhưng vẫn có hại, có thể sinh ra ở trình độ thân thể nếu như hệ thần kinh không chịu được cường độ, điện áp cao, của những năng lượng tâm lý - tâm linh nảy sinh ra. Trong trường hợp này cũng vậy, một sự hiểu biết đề phòng, giống như sự hiểu biết về những trình độ khác nhau của bản chất con người do "tâm lý học ba chiều" (psychologie tridimensionnelle) đem lại, có thể làm nhẹ bớt những phản ứng ấy, giúp người ta chịu được chúng và chỉ ra những phương tiện loại bỏ chúng.

5 và 6 *Ngẫu hứng và sáng tạo*

Ngẫu hứng và sáng tạo tâm lý - tâm linh là những kiểu quan hệ và tương tác khác giữa cái siêu-thức và cái hữu thức. Nó có ích để hiểu rõ sự khác nhau giữa lóe sáng, ngẫu hứng và sáng tạo và để nhớ kỹ sự khác nhau ấy, vì những điều đó thường bị lẫn lộn. Sự lóe sáng có thể đưa tới những ngẫu hứng, nhưng không phải bao giờ cũng như vậy. Ở một số nhà thần bí, sự lóe sáng mang tính chủ quan. Nó có thể gây ra một trạng thái suy tưởng; nó thường gây ra những

cơn yêu thương và một khát vọng hòa nhập với Thượng đế, tự tiêu tan mình trong Hiện thực cao nhất. Nhưng nó không gây ra những biểu hiện bên ngoài, cũng không thúc đẩy tới hành động.

Hơn nữa, có thể có ngẫu hứng mà không có sự lóe sáng, không có sự nâng cao hay bành trướng của ý thức, như ngẫu hứng âm nhạc của đứa trẻ chỉ mới vài tuổi cho thấy, chẳng hạn Mozart.

Cũng có một sự khác nhau rõ rệt giữa ngẫu hứng và sáng tạo. Nói cho thật đúng, ngẫu hứng là quá trình chuyển tiếp, đi xuống của những nội dung tương đối hoàn hảo, từ những trình độ siêu cá nhân xuống trường ý thức. Còn sự sáng tạo thì được tạo ra bởi, hay chủ yếu bởi, các quá trình hình thành những nội dung ấy trước khi chúng đi xuống hay xuất hiện có ý thức. Sáng tạo giống với sự thụ thai và mang thai một cơ thể mới trong bụng mẹ, trong khi ngẫu hứng thì giống với sự sinh đẻ, sự ra đời của một cái đã được tạo ra. Trong chương trước, tôi đã nói rõ sự giống nhau ấy và đã chỉ ra những dạng thức khác nhau của hai quá trình này. Tôi đã nói rằng sự "sinh đẻ" có thể diễn ra theo nhiều giai đoạn tạo dựng khác nhau. Đôi khi, sản phẩm đến với ý thức một cách thật thích hợp và đầy đủ, có thể sống một đời sống độc lập, như trong trường hợp ở nhiều động vật, về mặt sinh học. Trái lại, trong những trường hợp khác, nó hiện ra ở trạng thái thô, không đầy đủ, và để có một hình thức hợp, nó đòi hỏi phải có hoạt động của cái tôi hữu thức sau đó, đôi khi rất lớn. Tôi cũng đã chỉ ra rằng, giống như những gì xảy ra về mặt sinh học, sự sinh đẻ có thể là tự phát, nhanh chóng, kèm theo một cảm giác vui mừng. Trái lại, có những lúc sự sinh đẻ phải khó khăn, kéo dài đau đớn.

7. *Hiểu và lý giải*

Theo một ý nghĩa nào đó, đây là giai đoạn quan trọng hơn cả. Các trực giác, lóe sáng và phát hiện đã có phải được hiểu đúng để tránh những lý giải sai lạc, những sự ứng dụng, những hành động không thích hợp, thậm chí có hại. Những sai lầm như vậy có rất nhiều, và tôi có thể dẫn ra nhiều trường hợp. Đây là một ví dụ về hai kiểu khác nhau: một kiểu là lý giải sai một "mệnh lệnh" nhận được ở bên trong, một xung lực thúc đẩy hành động; kiểu thứ hai là do không hiểu được một chân lý xuất hiện trong trường ý thức.

Một tình tiết quen thuộc trong cuộc đời của thánh Francois d'Assise là ví dụ thứ nhất. Ít lâu sau khi cải đạo, lúc ngài đang tĩnh tâm và cầu nguyện, một tiếng nói bên trong nói với ngài: "Hãy dựng nhà thờ cho ta". Cách đó không xa một nhà thờ bị bỏ phế, nên ngài đã lý giải thông điệp ấy như một mệnh lệnh thần thánh là phải sửa sang nó và ngài đã chuẩn bị để làm công việc này. Chỉ sau đó ngài và mới hiểu ra rằng thông điệp kia có một ý nghĩa hoàn toàn khác và rộng lớn hơn: đó là sự phát hiện ra sứ mệnh của ngài trong việc "phục hưng" Giáo hội Gia tô giáo, mà vào thời đó, Giáo hội này đã bị sa đọa. Và người ta đã biết rõ ngài thực hiện sứ mệnh của mình một cách đáng ngạc nhiên như thế nào.

Ví dụ kia là thuộc một bản chất hoàn toàn khác về một người rất khác. Đó là sự phát hiện chớp nhoáng của Nietzsche về những chu kỳ lớn diễn ra trong sự hình thành vĩnh hằng của vũ trụ. Ông lý giải và thể hiện sự phát hiện ấy trong lý thuyết của mình về "sự trở về vĩnh hằng" (L'éternel retour). Theo ông, do thời gian không có giới hạn, trong những nguyên tử của vật chất hiện có, dù hết sức lớn, lại là hữu hạn, nên những sự kết hợp của chúng phải là

bằng con số hữu hạn và do đó, sớm hay muộn, những sự kết hợp ấy phải tái diễn, và bao giờ cũng trở về một cách đồng nhất *ad etrnum* (vĩnh hằng). Tất nhiên, lý thuyết gây đau buồn ấy dựa vào một tiền đề sai, tức là số lượng các nguyên tử là hữu hạn và bất biến, trong khi - nếu gạt sang một bên sự vô lý vốn có của giả thuyết ấy - vật lý hiện đại đã chứng minh rằng nguyên tử thường xuyên phân giải và tạo thành những nguyên tử mới có những thuộc tính khác. Điều mà Nietzsche linh cảm thấy, đó là bản chất chu kỳ của sự biểu hiện vũ trụ, của quá trình tiến hoá. Đó là quan niệm của phương Đông về các chu kỳ lớn xuất hiện và biến mất của các thế giới, về biểu hiện có tính đều kỳ của vật chất và sự tiến hóa của nó thành vô số hình thức khác nhau, liên tục được thể hiện vào tinh thần, vào cái không biểu hiện. Những phát hiện gần đây của thiên văn học về sự hình thành và phân giải của các thiên thể và các thiên hà đã xác nhận đầy đủ quan niệm này. Theo người phương Đông, quan niệm này cũng được biểu hiện ở con người, trong biểu hiện chu kỳ của linh hồn và trong sự tiếp nối của thân thể. Đó là học thuyết về luân hồi. Nhưng quan niệm ấy không bao hàm một sự trở về với cái đồng nhất, mà nói đúng hơn, nó bao hàm một sự tái hiện dưới những hình thức ngày càng cao hơn. Đó là một sự tiến hóa theo hình xoáy trôn ốc đi lên. Ở đây, Nietzsche cho chúng ta một ví dụ rõ ràng về sự lý giải sai một trực giác đúng.

Trong lĩnh vực tâm lý học, vấn đề lý giải các tượng trưng luôn luôn nảy sinh. Có thể thấy rõ những sai lầm và lẫn lộn thường có và thậm chí liên tục trong sự lý giải, chẳng hạn, về tính tượng trưng của các giấc mơ. Sai lầm thường xảy đến từ những ý tưởng định sẵn hay từ những lý thuyết riêng biệt của những người lý giải; nhưng khó khăn

còn là ở chỗ các tượng trưng có thể có những ý nghĩa khác nhau và có những trình độ hiện thực khác nhau, tuy không bác bỏ và loại trừ nhau.

Bây giờ hãy lấy một trường hợp ngẫu hứng tự phát gần giống với trường hợp của Maria Gallotti như đã trình bày trong chương trước, nhưng lại khác với trường hợp này về nhiều mặt khác nhau và làm sáng rõ một số tính chất đặc biệt của hoạt động diễn ra ở những trình độ siêu thức, cũng như những quan hệ của những trình độ này với ý thức.

Đây là một phụ nữ trẻ tuổi mà tôi đã chữa bệnh trong nhiều năm, tuy không thường xuyên, vì tôi thường vắng mặt ở thành phố nơi người đó ở, nhưng vẫn thư từ với nhau khi tôi ở xa, chỉ trừ những năm chiến tranh từ 1941 đến 1945. Ở đây tôi gọi người phụ nữ đó là Lucia. Xét về mặt lâm sàng, Lucia chẳng có gì là khác thường cả, những triệu chứng của cô nằm trong khuôn khổ chứng suy nhược thần kinh-tâm lý: suy yếu thể chất, trầm cảm, khó tập trung tinh thần, và những chứng sợ khác nhau, trong đó rõ nhất là chứng hoảng hốt khi ra khỏi nhà. Môi trường gia đình thật ngột ngạt: ông bố độc đoán, bà mẹ hiền lành nhưng tinh thần hẹp hòi. Cô bị cấm theo đuổi học tập như mình mong muốn và cảm thấy cô đơn. Cô chưa có một sự thỏa mãn nào về mặt tình cảm. Nhờ được chữa bằng những kỹ thuật tổng hợp tâm lý khác nhau, tình trạng của cô dần dần khá lên đến mức cô đã khắc phục được chứng sợ các khoảng rộng (agoraphobie) và một mình du lịch vài ngày bằng xe lửa.

Tôi xin nhắc lại rằng trong tất cả những điều nói trên, chẳng có gì là đặc biệt cả. Trái lại, những biểu hiện riêng biệt, thú vị về các mặt khác nhau thường nảy sinh do sử dụng kỹ thuật vẽ tự do. Lúc đầu, các hình vẽ gồm có những đường, những hình hình học nói lên các trạng thái tự nhiên

một cách sơ lược (mặt trời, biển, núi) và những mục tiêu đơn giản. Nhưng rồi trong những hình vẽ ấy nhanh chóng hiện ra những chữ và câu dựa theo những cái được vẽ ra và giải thích chúng. Sự phát triển này diễn ra tự phát, không có chỉ dẫn hay khuyến khích của tôi. Các câu viết diễn đạt những trạng thái tâm hồn khác nhau, rồi những khát vọng, những mong muốn ngày càng rõ về giải thoát và nâng cao, những tia chớp trực giác có tính chất phổ biến, vũ trụ. Đây là hai trong số những câu do cô viết từ 1932 đến 1935:

Bộ mặt Thượng đế bị che đậy. Những làn sóng bí ẩn xuyên qua bầu trời. Trên những vùng thượng giới, ngọn gió vũ trụ thổi qua. Ý thức không muốn thừa nhận nó.

Trên những chiều cao của không gian, cái nhìn mở rộng ra. Xuyên qua cuộc đời là chu kỳ lịch sử của nó. Cái toàn thể vĩ đại vẫn im lìm.

Rồi, việc vẽ các bức hình giảm dần, cho tới khi cô thôi vẽ hoặc gần như thế vào năm 1940, trước khi lại hăng hái vẽ lại; các bức vẽ dần dần được thay thế bằng những bài viết mang một hình thức thơ rất đặc biệt. Những bài viết này ngày càng mang tính chất những thông điệp đến từ những trình độ siêu thức.

Sự phân biệt rành mạch, thậm chí có khi là sự đối lập giữa ý thức bình thường và nguồn ngẫu hứng của cô, đã được Lucia nhận rõ và được cô thể hiện.

Phong cách các thông điệp thường thay đổi, mang những cách thể hiện lạ lùng, có khi kỳ cục, nhưng thật sống động và diễn cảm. Ở một vài mặt, nó gần giống với phong cách của các nhà thơ siêu thực. Những nhà thơ này đôi khi bị nghi ngờ là diễn đạt theo lối cố tình, hết sức có dụng ý thậm chí với một ý định không tốt. Nhưng sự nghi

ngờ này trong nhiều trường hợp là không đúng; trong trường hợp của Lucia, điều đó hoàn toàn bị loại trừ vì chính cô là người đầu tiên lấy làm kinh ngạc với những gì do bàn tay mình viết ra.

Những gì xảy ra trong những trường hợp đó là sự đột nhập của những yếu tố và những hoạt động của cái vô thức, dưới một hình thức thô thiển, chưa trau dồi và cũng chưa có sự cấu trúc bình thường để đi tới một lối diễn đạt bằng lời lẽ có phối hợp và dễ truyền đạt.

Nhưng điều quan trọng nhất là bản chất, nội dung của các thông điệp. Chúng có thể đến từ tất cả các trình độ của cái vô thức, từ thấp nhất đến cao nhất. Trong trường hợp của Lucia, các thông điệp nói chung mang một giọng và những nội dung cao, thuộc về lĩnh vực siêu cá nhân.

Những đề tài được nhấn mạnh hơn cả là sự nhìn thấy một tương lai rạng rỡ; một sự đổi mới cấp bách của loài người; những điểm báo và những chỉ dẫn về một kỷ nguyên mới; sự xuất hiện của những Thực tế cao cấp như những người tiên phong và những người sáng tạo.

Thái độ của Lucia đối với nguồn ngẫu hứng của mình là cân bằng và, nói cho đúng, cô không biết tới nó. Cô không coi nguồn này như một thực thể bên ngoài, mà để cho những cách gọi nguồn đó (Thượng đế, Người chỉ huy, v. v...) mang tính chất tượng trưng của một sự "nhân cách hóa tâm lý"

Cần nhớ rằng khi viết, Lucia không bao giờ để mình mất đi ý thức. Điều đó làm cho cô khác với tất cả những ai đã viết - đôi khi cả những bộ tiểu thuyết dài - trong một trạng thái thôi miên hay lên đồng mà không biết mình đang làm gì. Lối viết tự động ấy không nên khuyến khích, vì nó có xu hướng tạo ra hoặc tăng thêm một sự phân ly

tâm lý và có thể mở cửa cho những ảnh hưởng không đáng mong muốn. Hơn nữa, trường hợp Lucia và những trường hợp tương tự khác cho thấy rằng sự duy trì ý thức tỉnh táo không phải là trở ngại đối với ngẫu hứng đến từ những trình độ siêu cá nhân.

Chúng ta có thể rút ra những kết luận gì từ những bức vẽ và bài viết được sản xuất theo lối tự phát của Maria Gallotti và Lucia nhắc tới trên đây, cũng như từ những trường hợp khác có cùng nguồn gốc được Myers kể lại trong cuốn sách của ông *Nhân cách con người*, và được những chuyên gia khác nhau mô tả về những hiện tượng ấy? Ở đó người ta thấy một sự xác nhận hiển nhiên những điều đã được tâm lý học nhân văn chủ nghĩa và tâm lý học siêu cá nhân (Sức mạnh thứ Ba và thứ Tư trong tâm lý học) chứng minh: trong tâm hồn con người, có nhiều năng lực và năng lượng nói chung chưa được biết tới, những khả năng sáng tạo và biểu hiện đáng ngạc nhiên tồn tại trong trạng thái tiềm ẩn, sẵn sàng được bộc lộ một khi người ta mang lại cho chúng những điều kiện mong muốn!

Những chứng minh hiển nhiên nhất, một mặt, được cung cấp bằng những biểu hiện tự phát mà chúng ta vừa nói tới, mặt khác, bằng việc có nhiều trẻ em hay thanh niên tài năng khác thường cũng như nhiều nhân vật xuất chúng: các giáo sĩ, nghệ sĩ và các nhà khoa học thiên tài, các nhà giáo dục vĩ đại và những ân nhân lớn của loài người.

Những người có tài năng khác thường, với những phẩm chất đặc biệt có khi nảy nở từ những năm đầu tiên của họ, đã bắt đầu được thừa nhận và quí trọng, nhưng vẫn còn theo một lối hạn chế và không thích hợp. Không những có những sự hiểu sai, mà còn có những sự chống đối, thậm chí đối địch với họ nữa, vì những lý do khác nhau mà tôi không muốn

dừng lại ở đây. Thế nhưng, có hai lý do buộc chúng ta phải quan tâm tới những người có tài năng khác thường.

Thứ nhất, họ là nguyên tố con người quí giá nhất, có thể so sánh với uranium có những phóng xạ mạnh.

Lý do thứ hai là không hiếm khi người ta thấy những người có tài năng khác thường có những năng lượng quá phong phú ở tất cả các trình độ của họ. Khi sự biểu hiện của nó bị ngăn cản hay bị gò bó, có thể nảy sinh những hiệu quả phá hoại, những biểu hiện chống xã hội và thậm chí những tội ác nữa.

Người ta đã xác nhận rằng trong số những đứa trẻ và thiếu niên bị giữ ở những nơi được gọi một cách mỉa mai đáng buồn là "Nhà Chỉnh đốn" (Maisons de Correction), có một tỉ lệ đáng kể những em có tài năng đặc biệt. Đôi khi, trong số đó có những em đã từng trải qua một sự thức tỉnh tâm linh tự phát. Nếu điều đó không được thừa nhận và nếu chúng vẫn bị giữ trong một chế độ đàn áp, thì chúng ngày càng trở thành những kẻ chống xã hội, và khi được trả lại tự do chúng có thể trở thành hung dữ, thậm chí trở thành những tên tội phạm nguy hiểm. Vì lợi ích cấp bách của xã hội, phải làm tất cả những gì có thể làm được để ngăn ngừa nguy cơ ấy và để hướng những năng lượng dồi dào ấy vào những hoạt động xây dựng và sáng tạo.

Có thể làm được nhiều việc theo hướng này; đã có nhiều giải pháp mang bản chất khác nhau, từ những ứng xử cao hơn như sự thông cảm, thiện cảm, tình yêu thương cho đến những kỹ thuật trị liệu tâm lý và giáo dục khác nhau ngày càng được biết tới và trong số đó, cần phải chú ý tới những kỹ thuật đơn giản nhất và dễ thực hiện nhất: vẽ và viết.

Tất cả chúng ta đều phải coi nghĩa vụ của mình là phổ biến kiến thức, khuyến khích các thầy thuốc và các nhà giáo dục sử dụng và giúp cho các bậc bố mẹ sử dụng những kiến thức đó. Chính là bằng cách ấy mà người ta sẽ có thể ngăn ngừa những điều ác đang đe doạ trạng thái hòa bình dân sự và chuẩn bị cho sự xuất hiện một Kỷ nguyên mới. Lúc đó, sẽ có thể thực hiện được một sự tổng hợp tâm lý toàn hành tinh, không có chiến tranh, cũng không có những cuộc đấu tranh xã hội dữ dội, và trong đó những tiềm năng con người cao nhất sẽ được sử dụng một cách rộng lớn nhất.

VII

SỰ GIAO CẢM TỪ XA THEO CHIỀU DỌC

Bây giờ tôi sẽ bàn tới những quan hệ giữa cái hữu thức và những gì nó có thể nhận được hay nắm bắt được từ cái siêu thức. Năng lực đón nhận những yếu tố từ trên cao của cái hữu thức có thể được gọi là sự giao cảm từ xa theo chiều ngang (télépathie horizontale), trong đó những yếu tố bên ngoài tư duy cá nhân hay tập thể đến chủ yếu, từ bên ngoài, theo chiều ngang. Người ta cũng có thể gọi nó là "Sự giao cảm từ xa bên trong" vì nó diễn ra ở chính bên trong cá nhân. Nhưng ở đây, cần phải cảnh báo: rất khó phân biệt những gì đến từ cái siêu thức cá nhân với những gì đến từ những lĩnh vực còn cao hơn nữa, từ những trình độ siêu thức

bên ngoài cá nhân. Càng lên cao, con người càng thống nhất với toàn thể. Vì thế, mọi sự mô tả, mọi thuật ngữ chỉ có tính chất chỉ dẫn, tương đối. Lời nói bao giờ cũng mang tính tượng trưng, ám chỉ, nhất là trong trường tâm lý - tâm linh.

Từ "giao cảm từ xa" có nghĩa là ảnh hưởng từ xa, mà ở đây, đó là nói tới một khoảng cách tâm lý, một khoảng cách giữa cái tôi hữu thức và cái siêu thức. Cũng như trong trường hợp giao cảm từ xa theo chiều ngang, người ta có thể phân biệt thành hai cách: cách tự phát và cách được gây ra hay thực nghiệm.

Giao cảm từ xa tự phát là đón nhận, dù không muốn, những ấn tượng đến từ xa mà sau đó người ta thấy phù hợp với hiện thực. Trong giao cảm từ xa thực nghiệm, một người phóng đi một ý nghĩ, một hình ảnh, và một người khác tìm cách đón nhận những thứ đó. Trong giao cảm từ xa theo chiều dọc cũng như vậy. Có một sự giao cảm từ xa theo chiều dọc tự phát. Thuộc lĩnh vực này là tất cả những hiện tượng ngẫu hứng, nghệ thuật, văn học, âm nhạc; những trực giác, những hình thức linh tính mang tính chất cao; những xung lực nhằm thực hiện hành vi anh hùng, cũng như sự lóe sáng huyền bí. Những nội dung siêu thức nảy sinh ra, đi xuống ý thức thức tỉnh một cách tự phát và được và được cái tôi hữu thức nhận biết. Nhưng ngay cả trong trường hợp này, các quá trình đó có thể được thúc đẩy hay được cố ý gây ra bằng những bài tập tâm linh, qua đó người ta có thể thu hút, tạo điều kiện dễ dàng cho sự đi xuống của các thông điệp và của các luồng siêu thức vào ý thức.

Giao cảm từ xa theo chiều dọc có tầm quan trọng rất lớn về khoa học và con người. Về mặt khoa học, nó xác nhận sự tồn tại của khu vực cao nhất này của thực thể chúng ta, khi có được thu hút, được ý thức, rồi được sử dụng một cách sá-

tạo vào những mục đích có ích. Nhưng tầm quan trọng này vẫn còn xa mới được thừa nhận, nếu không chúng ta đã sống theo một lối khác hẳn!

Một sự giống nhau có thể giúp chúng ta hiểu được điều đó. Nếu chúng ta biết rằng có một Hiền nhân vĩ đại đang tồn tại với những quyền năng tâm linh lớn, một Hiền nhân vô tư và đầy thương yêu đối với chúng ta, chắc chắn chúng ta sẽ hết sức mong muốn nói chuyện với ngài, xin ngài khuyên bảo và giúp đỡ. Nếu ngài sống ẩn náu trên một ngọn núi, chắc hẳn chúng ta sẽ sẵn lòng chuẩn bị trèo lên đó để gặp ngài. Chắc hẳn chúng ta sẽ tuân theo kỷ luật chuẩn bị tâm lý - tâm linh đặc biệt, để có được sự thuyết giảng quí báu của ngài tỏa ra. Chúng ta sẽ thấy rõ rằng sự giúp đỡ của ngài có thể làm cho chúng ta tránh được những sai lầm, những đau khổ và những nỗi gian lao, và làm biến đổi cuộc đời của chúng ta một cách thật sự.

Thế mà, một Hiền nhân như vậy, một Thầy như vậy đang tồn tại: ngài đang ở gần chúng ta, thậm chí hiện hữu trong mỗi chúng ta. Đó là cái Tôi cao nhất, là Ngã tâm linh. Để đến với nó, chúng ta phải làm một cuộc hành trình thật, nhưng là ở trong các thế giới bên trong chúng ta. Để đi tới nơi cư ngụ của nó, cần phải leo lên tới những độ cao của cái siêu thức. Và chúng ta phải có một sự chuẩn bị thích hợp về tâm lý - tâm linh để có thể chịu được luồng năng lượng của nó dồn tới, để đón nhận những thông tin tinh tế của nó bằng cách phân biệt những thông điệp ấy với tất cả những tiếng nói nội tâm khác, để hiểu và lý giải được những tượng trưng của nó. Cuối cùng, chúng ta phải sẵn sàng thực hiện những khuyên bảo của nó với một ý chí vững chắc và trọn vẹn.

Sự chuẩn bị ấy không dễ dàng. Ngã và cái tôi cá nhân xem xét các sự vật, các sự kiện, các thực thể theo lối rất

khác nhau. Ngã và ý thức thông thường, tự phát của chúng ta, với "cái nhìn ngắn", của nó như Dante nói, có một cách phán xét các sự vật và nhìn nhận tương lai của chúng rất khác nhau. Những chỉ dẫn của Ngã phù hợp với cái thiện đích thực, nhưng cũng có thể trái với những ham muốn và ưa thích cá nhân của chúng ta. Ngã không đòi hỏi những hy sinh theo nghĩa thông thường và sai lạc như những sự từ bỏ bị bắt buộc và khó khăn. Nhưng để dành thời gian của chúng ta vào những gì có giá trị hơn như một điều cần thiết, nó kêu gọi loại bỏ dần nhiều cái, nhiều thói quen và hoạt động có hại và vô ích, hoặc chỉ là không quan trọng mấy.

Ngoài ra, với sự sáng suốt và tình yêu thương của nó, Ngã không đòi hỏi chúng ta phải đến đó ngay lập tức và hoàn hảo. Nó nhẫn nại và có thể chờ đợi vì biết rằng chúng ta rồi sẽ đạt tới mục đích đã định, chậm chạp nhưng chắc chắn, mục đích đã được nhìn thấy từ lúc khởi đầu cuộc hành hương trong sự tiến hóa của chúng ta. Nói cách khác, Ngã hướng theo cái vĩnh hằng hay nói đúng hơn, nó sống trong cái vĩnh hằng, nhưng trong cái vĩnh hằng "hiện tại" mà không phải là trong cái vĩnh hằng thuần tuý siêu việt bị cắt khỏi quá trình phát triển của chúng ta.

"Cái vĩnh hằng hiện tại" là một từ ngữ nghịch lý phải được nhận biết bằng bản năng và cho phép hiểu được một chân lý căn bản, chân lý về các quan hệ giữa cái siêu việt và cái nội tại, giữa thực thể và sinh thành. Cuộc sống trong tính tổng thể của nó chính là sự tổng hợp của thực thể và sinh thành. Trong chúng ta, cả hai đều - và phải - hiện hữu, đều được ý thức và đều hoạt động. Chúng ta phải sống chăm chú và có ý thức về thời điểm đang đi qua, nhưng trên nền của tính vĩnh hằng. Thế nhưng sự tổng hợp cái tức thời và cái vĩnh hằng là chu kỳ. Cuộc sống diễn ra thành các chu kỳ,

tức là những thời điểm gắn với nhau một cách hữu cơ bằng một cái gì làm cho chúng trở thành siêu việt: Cái vĩnh hằng. Một cách diễn đạt tổng hợp được chứa đựng trong cách diễn đạt "*cái hiện hữu vinh quang và vĩnh hằng*".

Để thiết lập mối quan hệ có ý thức với Ngã, cần phải đồng cảm, hòa hợp với nó. Ví dụ về việc chiếc máy thu thanh có thể giúp chúng ta hiểu điều này. Thoạt đầu người ta tìm cách xây dựng những bộ thu rất mạnh bằng cách tăng số đèn lên gấp nhiều lần, nhưng người ta nhanh chóng nhận ra rằng việc tăng công suất ấy có hại cho tính thuần khiết và khả năng chọn lọc, độ sáng rõ của sự thu nhận là quan trọng hơn và chỉ cần có công suất vừa đủ để bắt được sóng truyền đi.

Đối với chúng ta cũng vậy. Vấn đề không phải là ở sự "thu nhận" (theo nghĩa nhận được quá nhiều thông điệp từ mọi phía). Đây là sự phát triển khả năng chọn lọc ngày càng tinh tế hơn, nhạy bén hơn. Để có sự chuẩn bị cần thiết ấy, cần phải vượt qua những do dự, những sự nổi loạn của tính vị kỷ và lười biếng tinh thần của chúng ta - tất cả chúng ta đều lười biếng về tinh thần, dù có che đậy điều đó bằng một tính tích cực bên ngoài, mà nhiều khi đó chỉ là một sự trốn chạy, một tính thụ động được che đậy bằng sự hoạt động. Nhưng chúng ta có thể thành công nếu thường xuyên hiểu rõ và nhớ rằng *làm như vậy cũng không bõ công*. Vị Thầy nội tâm, Ngã tâm linh hiểu biết mọi cái, nhìn thấy tương lai, có những quyền năng đáng kinh ngạc mà chúng ta không thể định được giới hạn. Sự hướng dẫn, gợi ý và những sự giúp đỡ khác nhau của nó có thể đem lại cho chúng ta ánh sáng, sự yên ổn và vững tâm, có thể gây ra niềm vui và tình thương yêu ở chúng ta, và có thể biến chúng ta thành những công cụ hữu hiệu cho điều tốt lành của những người khác.

Những tượng trưng của Ngã rất khác nhau, và mỗi cái

chỉ ra, gợi ý cho chúng ta một mặt của nó. Trong số những tượng trưng thường thấy nhất, người ta thấy có ngôi sao; vừng lửa toả chiếu; một nhân vật thiên thần mà người phương Đông gọi là "Thiên thần mặt trời"; vị Thầy nội tâm; bậc Hiền nhân già nua; vị anh hùng; chiến binh nội tâm.

Nhưng chính chúng ta phải cầu viện tới nó (Ngã); chính chúng ta phải đi bước đầu tiên, mở cửa, tạo ra kênh đón nó. Chỉ có như vậy, Ngã mới có thể đến với chúng ta, vì nó không bó buộc cũng không áp đặt. Chúng ta được trao cho một ý chí tự do và, dù thường khi chúng ta không biết sử dụng nó, thì nó vẫn là vật tặng quí giá nhất mà chúng ta đã nhận được, vì qua những kinh nghiệm, những sai lầm và những đau khổ của chúng ta, ý chí đó dẫn chúng ta tới sự *thức tỉnh*. Ngã không bó buộc gì hết, nhưng nếu chúng ta cầu viện tới nó, nó sẽ đáp lại.

Người ta không ngừng cảm thấy nghịch lý của tính lưỡng phân và tính thống nhất của thiên tính. Từ ngôi sao, từ cái Tôi tâm linh toát ra cái tôi cá nhân, như cái phản ảnh của nó. Ở đây người ta khám phá ra một trong những ý nghĩa của chuyện ngụ ngôn về đứa con hư trở về nhà. Cái tôi cá nhân là đứa con hư đi xuống thế giới vật chất và quên mất nguồn gốc của nó, cho tới khi đã tha hồ làm đủ mọi sự ngu xuẩn rồi, đã phạm tất cả mọi lầm lạc rồi (theo hai nghĩa: sai lầm và lạc đường), nó mới lại cảm thấy buồn nhớ ngôi nhà bố mẹ, đi tìm lại ngôi nhà đó và cuối cùng tìm được.

Nhưng chỉ chấp nhận, thừa nhận về mặt trí tuệ tính lưỡng phân trong tính thống nhất, cũng chưa đủ. Cần phải làm điều đó, nhưng đó chỉ mới là bước thứ nhất. Còn phải thực hiện nó, trải nghiệm nó. Và trước khi đi tới chỗ thống nhất lại, cần phải có cả một thời kỳ "đối thoại nội tâm" đầy nhọc nhằn, đầy những cầu xin, những yêu cầu và những đáp

ứng, rồi dần dần hai cực xích lại gần nhau với những tia lửa ngày càng nhiều hơn và sáng hơn và, đến một lúc nào đó, "đụng nhau", rồi lại tách khỏi nhau, cho đến lúc đại thanh bình, khi hai cực đó trở thành Một.

VIII

CÁC TƯỢNG TRƯNG CỦA NHỮNG THỂ NGHIỆM SIÊU CÁ NHÂN

Để hiểu cái siêu thức là gì, cần phải làm sáng rõ cái được người ta hiểu là "bình thường". Nói chung, người ta coi một người trung bình, tuân theo tất cả các chuẩn mực của môi trường xã hội của mình là "bình thường", hay nói cách khác là "theo khuôn phép". Nhưng tính bình thường hiểu theo cách đó là một khái niệm ít làm cho người ta thỏa mãn; nó có tính chất tĩnh và riêng biệt. Tính bình thường ấy là một "tính tầm thường" không chấp nhận, thậm chí lên án tất cả những gì nằm ngoài các chuẩn mực và, do đó, coi những điều đó là "không bình thường", mà không thấy rằng có nhiều ứng xử gọi là "không bình thường" thật ra là những sự khởi đầu hay những ý định vượt qua tính tầm thường.

Nhưng người ta đã bắt đầu phản ứng lại với sự sùng bái "tính bình thường" tầm thường ấy. Nhiều nhà tư tưởng và nhà khoa học trong thời đại chúng ta đã kiên quyết chống lại nó. Trong những người đáng chú ý nhất, có thể kể tới Jung, người đã không ngần ngại nói trong ***Con người trong sự khám phá tâm hồn của mình*** rằng:

Con người bình thường là thước đo lý tưởng đối với những ai gặp thất bại trong cuộc đời, đối với những ai còn nằm dưới trình độ thích nghi chung; nhưng đối với những ai có những khả năng cao hơn người trung bình nhiều thì chỉ riêng ý nghĩ tự hạn chế mình để chỉ trở thành bình thường thôi cũng đã là một sự tra tấn, giống như sự tra tấn ở chiếc giường Procuste[6], một nỗi buồn không thể chịu được, một địa ngục tuyệt vọng.

Một giáo sư đại học khác, Gategno ở Trường Đại học London, còn đi xa hơn. Ông nói thêm rằng ông coi con người trung bình thông thường là một thực thể trước người (être préhumain), và dành thuật ngữ "Người" với chữ viết hoa cho những ai đã vượt qua trình độ chung và, về mặt này, đó là những người siêu bình thường (supranormaux).

Trong quá khứ, sự sùng bái những người xuất chúng là chuyện thông thường: những thiên tài, những hiền triết, những vị thánh, những anh hùng, những người có bí quyết đều được coi như đội tiên phong của loài người, như một sự hứa hẹn lớn về những gì mà mỗi người có thể đạt tới. Ý tưởng này thấy có trong những mệnh lệnh lớn của Christ:

Hãy hoàn hảo như Cha các ngươi hoàn hảo trên Trời! Các ngươi có thể làm được những điều còn lớn hơn cả những gì ta đã làm!

Những con người xuất chúng ấy không khinh thường loài người chung, nhưng đã tìm cách gây ra ở loài người một xung lực, một khát vọng vượt qua "tính bình thường" và tính tầm thường của nó và phát triển khả năng tiềm ẩn ở mọi con người.

Nói tới cái siêu thức là gặp phải một khó khăn nghiêm

trọng, đó là những lời lẽ không thích hợp của con người. Lời lẽ con người là cụ thể. Nhất là ở một thời đại duy lý và khách quan. Tất cả những từ ngữ chỉ các điều kiện và các hiện thực tâm lý hay tâm linh đều bắt nguồn từ những ẩn dụ hay những tượng trưng rút ra từ những hiện thực cụ thể. Chẳng hạn từ "hồn" - *animus* trong tiếng Latin-xuất xứ từ tiếng Hy Lạp *anemos*, có nghĩa là gió; "tinh thần (esprit) xuất xứ từ *spirare*, nghĩa là thở; suy nghĩ từ *pensare*, cân đo, v.v... Nhưng, khó khăn ấy không phải là không thể vượt qua được nếu chúng ta thừa nhận và nhớ rõ bản chất tượng trưng của mỗi từ ngữ dù bằng lời lẽ hay có một bản chất khác. Những tượng trưng được thừa nhận và được hiểu như vậy có một giá trị lớn; chúng là những từ ngữ gợi ý và gây ra một cách hiểu trực giác có tính trực tiếp. Hơn nữa, việc các từ chỉ những hiện thực cao nhất đều bắt rễ từ trong kinh nghiệm của các giác quan đã làm sáng rõ những sự tương ứng căn bản giống như vậy giữa hai thế giới bên ngoài và bên trong, giữa thế giới vĩ mô và thế giới vĩ mô.

Tuy nhiên, các tượng trưng cũng có những nguy hiểm: người nào hiểu chúng theo nghĩa đen, không đi tới hiện thực được chỉ định nằm đằng sau cái tượng trưng, mà lại tự khép mình vào đó, thì không thể đạt tới chân lý được. Ngoài ra, các tượng trưng có một giới hạn do tính phiến diện của chúng: thật ra, mỗi tượng trưng chỉ thể hiện được một mặt, một dạng thức, một quan điểm cục bộ về một hiện thực nào đó. Nhưng người ta có thể khắc phục điều đó bằng cách sử dụng những tượng trưng khác nhau để chỉ cùng một chân lý. Tổng số, sự hội tụ, sự tổng hợp của tất cả các quan điểm ấy sẽ có thể đem lại một sự hiểu biết đúng hơn, đầy đủ hơn về hiện thực tượng trưng hóa.

Chính vì thế, để gợi ra những thể nghiệm và những sự chiếm lĩnh ở cấp cao được mở ra cho con người, chúng tôi sẽ dùng mười lăm loại hay nhóm tượng trưng: 1. Hướng nội (nhập tâm). 2. Đi sâu, đi xuống. 3. Nâng cao, đi lên. 4. Mở rộng, bành trướng. 5. Phát hiện. 6. Ánh sáng, loé sáng. 7. Lửa. 8. Phát triển. 9. Tạo thành tiềm năng, năng lực. 10. Thương yêu. 11. Con đường, hành hương. 12. Đột biến, thăng hoa. 13. Tái sinh. 14. Giải thoát. 15. Phục sinh, trở về.

Những tượng trưng ấy không chỉ có tính gợi ý và soi sáng. Chúng có thể được dùng như những chủ đề suy tưởng, như những bài tập tâm lý - tâm linh thật sự. Hơn nữa, những bài tập này được thực hiện theo một mục đích giải huyền bí hoặc tâm lý trị liệu, và những suy tưởng cũng như những bài tập ấy tỏ ra rất có hiệu quả, đôi khi tạo nên những biến đổi đáng kinh ngạc. Bài tập Hoa hồng ở cuối chương này là một ví dụ về sử dụng tượng trưng như vậy.

1. Nhóm thứ nhất gồm có những tượng trưng hướng ngã, *hướng nội*.

Hướng ngã là một sự cần thiết cấp bách đối với con người hiện đại. Nền văn minh hiện thời của chúng ta hướng ngoại quá mức, khiến cho con người bị nhốt vào một vòng tròn hoạt động cuồng nhiệt, mà những hoạt động này trở thành mục đích tự thân. Người ta có thể nói rằng con người "bình thường" hiện nay sống "ở bên ngoài bản thân mình" về mặt tâm lý và tâm linh. Cách nói "sống ở bên ngoài bản thân mình" trước kia được dùng cho những con bệnh tinh thần, thì ngày nay lại thích hợp với con người hiện đại! Từ nay, con người hiện đại sống khắp mọi nơi, chỉ trừ ở bên trong bản thân mình. Trên thực tế, nó là "ly tâm", tức là sống ở bên ngoài trung tâm bên trong của chính nó. Một từ tiếng

Pháp hoàn toàn thích hợp là "désaxé", bật ra khỏi trục. Vì thế, cần phải có một đời sống bên trong thích đáng để đối trọng với đời sống bên ngoài. Chúng ta phải "trở về lại với chính mình". Con người phải từ bỏ nhiều sự trốn thoát liên tục của mình và quay sang khám phá cái mà mới gần đây còn được gọi là "không gian nội tâm". Cần phải thừa nhận rằng, thế giới bên ngoài không phải là thế giới duy nhất tồn tại, mà còn có những thế giới bên trong khác nữa, và người ta có thể, người ta phải hiểu chúng, thăm dò và chiếm lĩnh chúng. Đó là một sự cần thiết cho sự cân bằng và sức khỏe của chúng ta.

Con người hiện đại đang chế ngự tự nhiên và đang khai thác các nguồn năng lượng của nó không hiểu rằng, trên thực tế, tất cả những gì nó làm ở bên ngoài bắt nguồn từ trong bản thân mình, trong tâm lý của mình, đều là một hiệu ứng của những ham muốn, những bản năng, những xung lực, những chương trình và những kế hoạch của nó. Tất cả những hoạt động ấy đều mang tính tinh thần, nói cách khác, đều có tính bên trong . Mỗi hành động bên ngoài là kết quả của những động cơ bên trong. Chính vì thế, phải hiểu, phải xem xét, phải kiểm soát những động cơ của mình. Goethe một người xuất sắc biết đóng vai con người bình thường rất giỏi khi ông muốn, đã nói: "Khi chúng ta làm được công việc bên trong của mình, thì kết quả bên ngoài sẽ tự động đến với chúng ta".

Hơn nữa, sự hướng nội có thể đem lại cho chúng ta một sự cân bằng lớn hơn nhiều và một sức khỏe thần kinh và tâm lý tốt hơn. Sự hướng nội có thể có những hiệu ứng có thể gọi là siêu bình thường. Khi trở về bản thân mình, chúng sẽ khám phá ra Trung tâm của mình, thực thể đích thực của

mình, phần thầm kín nhất của bản thân chúng ta. Đó là cái Christ nhắc tới khi ngài nói về "viên ngọc cao giá" và nói: "Kẻ nào tìm được nó sẽ quí giá trị của nó và sẽ đem bán tất cả mọi thứ để giành được nó".

2. Nhóm thứ hai của các tượng trưng gồm có những tượng trưng về sự *đi sâu*, đi xuống tận "đáy" thực thể chúng ta.

Sự thăm dò cái vô thức được coi một cách tượng trưng như sự đi xuống tận những vực thẳm của con người, như sự thăm dò những "đáy sâu tâm lý". Nhóm tượng trưng này được đặc biệt sử dụng từ khi phân tâm học phát triển, nhưng không phải do nó khám phá. Nguồn gốc của nhóm này cổ xưa hơn và ngay trong thời cổ đại đã mang một ý nghĩa sâu hơn. Chỉ cân nhắc tới việc Enée đi xuống địa ngục trong *Enéide* của Virgile và việc Dante mô tả Địa ngục là đủ. Những nhà thần bí khác nhau cũng từng nói tới những "vực thẳm của tâm hồn". Gác phân tâm học theo nghĩa chặt chẽ của nó sang một bên, trong tâm lý học có một trào lưu gọi là "tâm lý học về chiều sâu" do Jung đại diện. Nguyên lý căn bản của nó là con người phải dũng cảm hiểu rõ tất cả các mặt thấp kém, tăm tối của chính mình, mà Jung gọi là "bóng âm" và sau đó sáp nhập chúng vào nhân cách hữu thức của mình. Sự thừa nhận và sáp nhập ấy là những hành vi vừa thấp hèn vừa mạnh mẽ cùng một lúc. Ai hiểu được những mặt thấp kém nhất của nhân cách mình mà không bị chìm nghỉm vào đó sẽ thực hiện được một sự chiếm lĩnh tâm linh thật sự. Nhưng sự đi xuống ấy có nhiều nguy hiểm: truyện ngụ ngôn về "kẻ tập làm phù thuỷ" đã cảnh cáo chúng ta về điều đó. Làm cho "nước bẩn" trào lên thì tương đối dễ dàng, nhưng chặn nó lại và ra lệnh cho nó rút đi thì khó khăn hơn nhiều!

Về điểm này, thật thú vị khi nhắc lại cách thực hành của nhà tâm lý trị liệu tài ba, Robert Desoille, người sáng tạo ra phương pháp "giấc mơ được đánh thức". Ông dùng sự đi xuống, chỉ rõ rằng cần phải thực hành nó một cách thận trọng, "từng phần một", tức là bắt đầu từ việc tìm cách thể nghiệm những hiện thực cao, rồi sau đó, khi chủ thể dần dần mạnh lên, mới thăm dò thận trọng khu vực vô thức. Mục đích của ông là loại trừ sự tách rời giữa cái hữu thức và cái vô thức thấp kém. Sự tách rời này được gây ra bởi cái hữu thức, vì cái hữu thức thường đẩy lùi, lên án và không chịu chấp nhận mặt đó của nhân cách chúng ta, vì định kiến hay vì sợ hãi. Đẩy lùi phần đó ra khỏi chúng ta chẳng để làm gì cả, điều đó không xoá bỏ được nó, thậm chí còn làm cho nó tăng lên, trong khi nhiệm vụ chúng ta là cứu lấy phần thấp kém ấy của mình. "Thừa nhận" phần này, tất nhiên, không có nghĩa là để cho nó dắt mũi mình, mà là chuẩn bị để cải biến nó. Sự đi xuống của Christ tận địa ngục để cứu chuộc những kẻ lưu trú tại đó có ý nghĩa sâu sắc như vậy.

3. Nhóm thứ ba, gồm có những tượng trưng rất rộng, là nhóm *nâng cao*, đi lên, chiếm lĩnh "không gian nội tâm", hiểu theo nghĩa đi lên.

Có cả một loạt những thế giới bên trong, mỗi thế giới có những tính chất riêng biệt và bao gồm cả những trình độ thấp lẫn những trình độ cao. Như vậy, trong thế giới đầu tiên của các thế giới thấp, thế giới của những tình cảm và say mê, giữa những đam mê thấp kém và những tình cảm cao cả có một khoảng cách lớn, một sự "sai biệt trình độ" thật lớn. Tiếp đó là thế giới của trí tuệ, của tinh thần, ở đó người ta cũng thấy có những trình độ khác nhau: từ tinh

thần thực tiễn, phân tích cho đến lý trí cao cấp, triết học (cái "chúng ta"). Rồi đến thế giới của cái tưởng tượng thuộc kiểu thấp và thuộc kiểu cao; thế giới của trực giác, thế giới của ý chí và "cao hơn" nữa là những thế giới không thể mô tả được, chỉ có thể được coi như "những thế giới của sự siêu việt".

Tượng trưng lên cao đã được dùng ở tất cả mọi thời đại. Trong tất cả các tôn giáo, có những ngôi đền được dựng trên những "vùng đất cao", trên các đỉnh núi, và vào thời cổ, nhiều ngọn núi đã từng được coi là thiêng liêng. Ngoài ra còn có những truyền thuyết như truyền thuyết về Titurel, người trèo lên đỉnh một ngọn núi để xây dựng ở đó Lâu đài Thánh Graal. Tượng trưng trời, như nơi cư ngụ của các thần thánh và như mục đích của những khát vọng con người, cũng thấy có ở khắp nơi.

Về mặt này, thật bổ ích khi xem xét các từ "đi lên" (ascension) và "khổ hạnh" (ascèse) về mặt chữ nghĩa. Hai từ này là những hình thức gần gũi nhưng lại có gốc rễ khác nhau: ascèse (khổ hạnh) bắt nguồn từ tiếng Hy Lạp *aikesis*, có nghĩa là tập luyện, kỷ luật, còn ascension thì có gốc Latin *id scandere*, trèo lên từ từ. Nhưng sự gần gũi của hai từ này không phải chỉ là về hình thức, chúng có một quan hệ mật thiết về tâm linh, vì ascension là kết quả và phần thưởng của ascétisme (lối tu luyện khổ hạnh), mà theo nghĩa gốc của nó là "kỷ luật tâm lý - tâm linh" về mặt hướng dẫn tâm lý (psychagogique).

4. Nhóm tượng trưng thứ tư gồm những tượng trưng về *sự bành trướng, mở rộng* của ý thức.

Cần chú ý rằng các tượng trưng khác nhau có thể xuất hiện mâu thuẫn nhau, trong khi thực tế không phải như vậy, thậm chí chúng còn thâm nhập lẫn nhau. Giống như sự

đi xuống địa ngục không loại trừ việc đi lên lại - và như chúng tôi đã nói, cũng thật tốt khi đi lên trước để rồi có thể đi xuống mà không nguy hiểm - thì để có thể mở rộng ý thức mà không bị lạc đi trong sự rộng lớn của nó, trước hết cần phải giữ một vị thế vững chắc trong con người chúng ta. Có thể nói rằng khả năng mở rộng của ý thức trực tiếp phụ thuộc vào việc biến trung tâm ấy thành tiềm năng, thành năng lực.

Nhà tâm bệnh học Urban nói tới "phổ ý thức" (spectre de la consience) và cho rằng chúng ta chỉ mới biết được một khu vực hạn chế - giống hệt như con mắt chúng ta chỉ nhìn thấy những bức xạ từ đỏ đến tím - trong khi thật ra còn có những khu vực tâm lý - tâm linh giống với tia hồng ngoại và tia tử ngoại nữa. Ý thức của chúng ta có thể mở rộng ra để bao trùm một trường hợp ngày càng rộng lớn hơn của những ấn tượng và những nội dung tâm lý - tâm linh. Sự mở rộng ấy có thể được hiểu theo lối "từng lĩnh vực", theo tất cả các hướng chiều dọc và chiều ngang, từ cá nhân đến nhóm, rồi đến xã hội và toàn thể loài người. Nhưng đây là sự nhận ra bản thân mình trong tính tổng thể mà không phải là bị mất hút đi trong đó. Leopardi và Carduci đã tượng trưng hóa hai khả năng đó: trong *Inffinito*, Leopardi nói tới việc "tự phân tán vào cái toàn thể", còn trong *Canto del'amorre*, Carduci nói: "Ta ôm trùm lấy các bầu trời, hay chính vũ trụ từ bên trong nuốt mất ta vào đó?"

Một loạt tượng trưng khác về độ lớn, về sự mở rộng, là dựa vào gốc *sanscrit mah*, nghĩa là lớn. Các từ "thầy", "đạo sĩ", *mahatma*, bắt nguồn từ đó. Nói chung, chúng ta thường nói tới các "vĩ nhân" để đối lập với những con người "bình thường" là những người... bé nhỏ!

Sự bành trướng, sự sát nhập những người khác vào bản thân mình, gắn liền với những tượng trưng về tình yêu thương sẽ được nói kỹ sau.

Một hướng bành trướng khác là về thời gian. Con người bình thường nói chung sống trong hiện tại, nó bị những lợi ích chốc lát chiếm đoạt. Nhưng nó có thể mở rộng ý thức của mình ra để bao gồm chu kỳ ngày càng rộng lớn trong một *continuum* (chuỗi) thời gian có những kích thước khác nhau. Vì thế, người ta có thể đi tới chỗ hiểu rằng ý nghĩa và giá trị của một đời người không nằm ở một thời điểm tách riêng nào của nó cả, mà là trong một quá trình diễn ra ít nhất là từ khi đẻ tới khi chết về thể chất. Sự bành trướng trong thời gian ấy, sự bao gồm những chu kỳ ngày càng rộng lớn ấy, chuẩn bị cho chúng ta chuyển sang thời gian của cái vĩnh cửu, thậm chí có thể nói là "nhảy" sang đó, được hiểu không phải như một thời gian vô tận, mà như một kích thước ngoài thời gian, siêu việt, trong đó trung tâm tâm linh của chúng ta tồn tại và cư ngụ ở bên trên dòng thời gian đang trôi qua.

5. Chúng ta đi tới nhóm tượng trưng thứ năm, những tượng trưng có sức gợi ý nhiều nhất và có hiệu quả nhất các tượng trưng của sự *thức tỉnh*.

Trạng thái ý thức của con người bình thường có thể được coi như trạng thái "giấc mơ" trong một thế giới đầy ảo giác: ảo giác về thế giới bên ngoài như các giác quan chúng ta nhận biết; ảo giác được tạo ra bởi những tưởng tượng, những xúc cảm, những khuôn mẫu tinh thần. Về thế giới bên ngoài, hóa học và vật lý hiện đại đã chứng minh rằng những gì mà giác quan của chúng ta nhận biết là cụ thể, vững bền, trơ ỳ thật ra là một cơn lốc chóng mặt của những yếu tố cực nhỏ, những tích dồn năng lượng có sức năng động mạnh mẽ.

Sau đó là những ảo giác xúc cảm và tinh thần có liên quan gần gũi nhất với chúng ta và qui định cuộc sống chúng ta, tạo ra những sai lầm thường xuyên về đánh giá và ứng xử và đủ mọi loại đau khổ. Trong lĩnh vực này, tâm lý học khoa học cũng đi tới những kết luận giống với minh triết cổ đại, tức là con người là mồi của những "ảo ảnh" nội tâm, những định hình, những mặc cảm. Con người sống với sự nhìn thấy mọi vật, mọi thực thể qua một bộ lọc dày đặc những màu sắc và những biến dạng bắt nguồn từ những phản ứng xúc cảm, những hiệu ứng của các cơn sốc tâm lý đã qua, những ảnh hưởng bên ngoài, những môi trường tâm lý tập thể, v.v... Điều đó gây ra sự biến dạng tinh thần của nó. Khi nó tưởng mình suy nghĩ một cách khách quan, thì trái lại, nó đang chịu ảnh hưởng của cái mà Bacon gọi là những "thần tượng": những ý tưởng định kiến và những ảnh hưởng.

Tất cả những điều đó tạo ra một trạng thái nằm mơ thật sự, mà con người có thể và phải tự thức tỉnh. Để làm như vậy, trước hết phải có một hành vi dũng cảm để nhìn thẳng vào hiện thực. Phải thừa nhận tính đa dạng về tâm lý ở trong chúng ta, những sự khác nhau của các tiểu nhân cách đang cùng tồn tại bên trong chúng ta, và có thể nói, làm cho mỗi chúng ta trở thành một nhân vật của Pirandello. Bước đầu tiên là phải biết được tất cả những gì tồn tại trong chúng ta và hoạt động trong chúng ta. Bước thứ hai là phải khám phá ra mình thật ra là cái gì: Ngã, tức là cái tôi tâm linh, khán giả của tấn bi hài kịch của con người.

Học thuyết và cách thực hành về sự thức tỉnh có từ thời Cổ đại. Phật đã đặc biệt nhấn mạnh trong những thuyết giảng của mình tới điều đó, đến mức ngài được đặt tên hiệu là "Bậc Đại giác". Để tạo thuận lợi cho sự "thức tỉnh" tâm linh ấy, có thể thực hành một bài tập tâm linh có hiệu quả:

buổi sáng, sau khi tỉnh dậy "bình thường", tức là sau khi chuyển từ trạng thái ngủ sang trạng thái thức, bài tập này nhằm chuyển sang một sự thức tỉnh thật sự đối với thế giới hiện thực tâm linh. Có thể diễn đạt điều này dưới hình thức một phương trình: ngủ trong trạng thái thức và thức trong trạng thái tâm linh.

6. Nhóm tượng trưng thứ sáu là nhóm ánh sáng, *loé sáng*.

Giống như sự thức tỉnh thông thường khi chuyển từ đêm tối sang ánh sáng ban ngày, sự thức tỉnh của ý thức tâm linh cũng là một sự "loé sáng" (illumination) và được gọi bằng cái tên đó. Đó là sự chuyển từ những tối tăm của ảo giác sang ánh sáng của Hiện thực. Bước đầu tiên, giai đoạn đầu tiên của sự thức tỉnh thật đơn giản, nhưng không dễ dàng: phải nhìn rõ chính bản thân mình. Giai đoạn thứ hai, một hiệu ứng khác của sự loé sáng, cho phép giải quyết những vấn đề tưởng chừng không thể giải quyết được bằng một công cụ đặc biệt của cái nhìn tâm linh: trực giác. Như người ta nói, từ intuition (trực giác) này bắt nguồn từ *in-tueri*, nhìn vào sâu, nhìn thấy tính hiện thực của sự vật. Nhận thức trực giác để như là để thay thế cho nhận thức cảm tính, trí tuệ, lôgic, duy lý, hoặc hợp nhất nhận thức này và sự siêu việt bằng một cách nào đó. Thật vậy, trực giác đem lại sự đồng nhất với những gì người ta nhìn thấy và suy ngẫm, đem lại sự nhận ra tính thống nhất nội tại giữa chủ thể và đối tượng.

Loé sáng tâm linh còn là một cái gì hơn thế nữa. Đó là một "tia chớp", là nhận ra ánh sáng cố hữu của tâm hồn con người và của toàn bộ sự sáng tạo. Có nhiều bằng chứng, như của Thánh Paul về con đường Damas. Trong đạo Phật và đặc biệt là Thiền, người ta nhắm tới chỗ tạo ra bằng một số môn học nào đó của sự "loé sáng" bất thần ấy (đốn ngộ) như là sự phát hiện ra tính hiện thực siêu việt.

Thiên đường của Dante có thể được coi như bản trường ca về ánh sáng. Một khổ thơ ba câu diễn đạt tuyệt vời mối quan hệ thầm kín giữa ánh sáng, tình yêu và trí tuệ (từ intelligence bắt nguồn từ *intelligere* nghĩa là hiểu theo lối tâm linh):

Ánh sáng trí tuệ, ánh sáng tình yêu tràn ngập,
Tình yêu cái thiện đích thực, đầy niềm vui,
Niềm vui vượt qua mọi nỗi nhọc nhằn.

7. Nhóm thứ bảy, gồm những tượng trưng về *lửa*, là một trong những nhóm phổ biến nhất và căn bản nhất.

Sự sùng kính hay thờ cúng lửa có ở tất cả các tôn giáo và các truyền thống bí truyền. Khắp nơi, trên các bàn thờ, những ngọn lửa thiêng cháy sáng bằng những ngọn đuốc, bằng những cái đèn. Ngay cả Thế vận hội cũng lấy một ngọn lửa để tượng trưng cho các cuộc tranh đua, trong đó các lực sĩ cố biểu hiện những năng lực thể chất đặc biệt của họ.

Sự thể nghiệm nội tâm về lửa đã được cảm nhận và mô tả bởi nhiều nhà thần bí; chỉ xin nêu ra đây vị nữ thánh Catherine ở Sienne và Pascal. Thật vậy, lửa còn hơn cả mọi tượng trưng, nó là một hiện thực sống động và linh hoạt trong các thế giới vô hình. Chức năng của nó trước hết là thanh lọc và vì mục đích ấy, nó được dùng trong "thuật luyện tâm linh" (alchimie spirituelle).

8. Nhóm tượng trưng thứ tám gồm những tượng trưng gần gũi nhất với kinh nghiệm của con người. Nó được nói tới bằng các từ *tiến hóa* và *phát triển*.

Theo một nghĩa nào đó, có thể nói những từ đó là đồng nghĩa. Phát triển, về mặt từ nguyên, có nghĩa là "ra khỏi những tấm màn che của mình"; từ "phát triển" chỉ sự chuyển từ cái tiềm năng sang cái hiện hữu.

Hai tượng trưng chính của phát triển là hạt và hoa: hạt mang trong mình nó khả năng trở thành một cây; còn hoa thì nở ra từ những nụ khép lại của nó và sẽ kết thành quả.

Chán chường vì quá quen thuộc, chúng ta đã không còn ngạc nhiên trước "phép lạ" khi thấy quả sồi mọc thành cây sồi hay khi thấy đứa trẻ trở thành người lớn. Nhưng thật ra, trong hạt, cây nằm ở đâu? Cây sồi nằm ở đâu trong quả sồi? Aristote nói tới "sự hoàn thiện" (entéléchie), những người khác nói tới "hình mẫu", tới "cổ mẫu". Người ta phải chấp nhận một hiện thực có trước, một trí tuệ nội tại điều khiển những giai đoạn phát triển khác nhau từ hạt tới cây, từ tế bào hay từ các tế bào mầm tới cơ thể hoàn chỉnh.

Một tượng trưng khác rất thường được dùng từ những thời xa xưa nhất là hoa, đặc biệt là hoa sen ở Ấn Độ và hoa hồng ở Ba Tư và châu Âu. Tượng trưng hoa sen là thích hợp nhất để gợi ra những gì nảy sinh ở con người. Thật vậy, hoa sen đâm rễ vào đất, mọc thân trong nước, rồi nở hoa trong không khí dưới những tia nắng mặt trời. Người phương Đông coi nó như tượng trưng của con người, vì thân thể vật chất của con người có nền đất, có tâm lý phát triển trong một môi trường nước, môi trường của những tình cảm, và phát triển trong không khí, lĩnh vực của tinh thần. Theo cách so sánh này, sự thức tỉnh của ý thức tâm linh tương ứng với sự nở hoa dưới tác động kích thích của những tia nắng mặt trời, tượng trưng cho tinh thần. Theo đuổi ẩn dụ này, người phương Đông so sánh tâm hồn con người với hoa sen có chín "cánh" hợp thành từng cụm ba. Mỗi cụm như vậy tương ứng với một chiều tâm linh, chiều thứ nhất là nhận thức, thứ hai là tình yêu và thứ ba là sức mạnh. Ở giữa hoa, có "Liên Bảo" (vật báu của hoa sen): tính chất thần thánh và nó chỉ bộc lộ ra khi con người phát triển đầy đủ về tâm linh.

Một số phương pháp suy tưởng và phát triển của phương Đông dựa vào tượng trưng hoa sen ấy.

Có thể tương tự như vậy với hoa hồng. Việc dùng nó làm tượng trưng có từ các nhà thơ thần bí Ba Tư. Ở châu Âu có *Chuyện Hoa Hồng*, "bông hồng thần bí" của Dante, và một số phong trào bí truyền như phong trào Hoa hồng - Thập tự. Tượng trưng hoa hồng được dùng trong một bài tập riêng, rất có hiệu quả để thúc đẩy và kích thích sự nảy nở và phát triển của ý thức tâm linh (xem cuối chương này).

Tượng trưng về sự phát triển có thể được dùng theo hai giai đoạn khác nhau: giai đoạn chuyển từ trẻ con sang người lớn thông thường và giai đoạn thức tỉnh tâm linh của con người "bình thường"

Maria Montessori, người dành cả cuộc đời cho việc giáo dục trẻ con bằng cách làm một cuộc cách mạng đối với các hệ thống giáo dục trước đó, đã nói rất đúng:

Trẻ con tích cực tham gia sự phát triển của người lớn trong bản thân chúng, và chúng thực hiện nhiệm vụ này một cách vui vẻ, nếu người lớn xung quanh không ngăn cản bằng cách áp đặt cho chúng những kho báu khôn ngoan của mình. Trẻ con giống như cái hạt của người lớn; trẻ con là người lớn ở trạng thái mầm mống, giống hệt như quả sồi đối với cây sồi.

Tuy phương pháp của Maria Montessori có vẻ cách mạng nhưng ý tưởng ấy không mới. Hãy nhớ lại lời của Plutarque: "Con người không phải là một cái bình để rót nước đầy vào, mà là một ngọn lửa phải đốt cháy lên". Thật ra, giáo dục phải nhằm để phát triển trẻ con, theo nghĩa từ nguyên của từ éducation: *e-cucere*, rút từ bên trong ra bên ngoài.

Còn giai đoạn phát triển thứ hai của con người thì

chúng ta có thể nói rằng nó thật sự là chuyển lên một giai đoạn siêu người trên thực tế; nói theo lối tượng trưng, đó là bước vào Vương quốc Thượng đế, vào giới thứ năm của tự nhiên khác với giới thứ tư, cũng giống như giới thứ tư khác với giới thứ ba, giới động vật. Chúng ta không được khinh thường thân thể mình do nó thuộc giới thứ ba, vì tuy mang thân thể động vật thật, nhưng chúng ta là những thực thể hữu thức tự chính bản thân mình; cũng giống như một người xuất chúng - thiên tài, thánh, hiền triết, anh hùng - vừa là thân thể động vật và nhân cách con người, lại vừa là một cái gì hơn thế: một thực thể tâm linh.

9. Nhóm tượng trưng thứ chín là nhóm có tính hiện đại trước nhất: đó là nhóm *tiềm năng hóa* (potentialisation), *tăng cường* (intensification).

Sự chiếm lĩnh tâm linh có thể được coi như sự tiềm năng hoá, tăng cường ý thức về cuộc sống, như sự hạ thấp "điện áp" tâm lý - tâm linh cao xuống mức của con người trung bình, bình thường. Herman Keyserling nói tới một "chiều cường độ" (dimension de intensité); gắn hai tượng trưng lại với nhau, tượng trưng về cường độ và tượng trưng về việc tiến vào một chiều khác mà ông gọi là "chiều dọc", đối lập với những chiều ngang. Khi nói tới "chiều dọc", ông không hiểu nó theo nghĩa thông thường, ông muốn nói tới một "tính chiều dọc" (verticalité) vươn lên bên trên thế giới của sự sinh thành, của những biến đổi, hướng tới thế giới của sự tồn tại, của sự siêu việt. Ông cũng áp dụng tượng trưng này vào tính thời gian (temporalité), tức là làm cho thời gian dọc lên cao và chuyển sang cái vĩnh hằng ngoài thời gian.

Sự tiềm năng hóa ấy cũng có hai mặt hay hai mức độ: thứ nhất là tiềm năng hóa tất cả các năng lượng và các chức năng tiềm ẩn, chưa phát triển hoặc phát triển sai trong c

người. Trong tiểu luận của mình *Các năng lượng của con người*. William James đã minh hoạ một cách hùng hồn về rất nhiều khả năng năng lượng tồn tại trong con người, khi con người muốn khám phá chúng, đưa chúng vào hoạt động và sử dụng.

Mức độ thứ hai của sự tiềm năng hóa cho phép chuyển giới người sang giới siêu người (règne suprahumain) vừa được nói tới. Ở đó, người ta thấy có sự biểu hiện của những khả năng siêu bình thường khác nhau. Ở tất cả mọi thời đại, những khả năng như vậy, cũng như những tư chất tinh thần và tâm linh cao, được trao cho những người đã giác ngộ, đã thức tỉnh, những người có bí quyết, những "đạo sĩ", từ Moise đến Pythagore, từ Phật đến Christ và những vị thánh khác nhau. Một số người đã sử dụng chúng một cách có ý thức và có cân nhắc, những người khác thì sử dụng theo lối tự phát, thậm chí ngược lại với ý muốn của mình (đó là trường hợp một số nhà thần bí và thánh). Có thể nói rằng những khả năng ấy là một hệ quả tự nhiên, giống như một "sản phẩm phụ" của sự thực hiện tâm linh.

10. Nhóm thứ mười là nhóm *tình yêu thương*.

Tự bản thân nó, tình yêu thương của con người về một mặt nào đó là một mong muốn và một ý định có ý thức nhằm thoát khỏi bản thân mình, vượt qua những giới hạn của sự tồn tại tách biệt của mình, đi vào sự đồng cảm và hòa lẫn với một người khác. Những người sùng đạo và những nhà thần bí ở mọi thời đại đều nói tới thể nghiệm của họ về sự hòa lẫn với Thượng đế và với Thực thể tối cao, bằng cách dùng tượng trưng về tình yêu thương con người. Chỉ cần nhớ lại Thánh ca của các Thánh ca trong Kinh Thánh và những sự diễn đạt đôi khi táo bạo đến kinh ngạc của nữ thánh Catherine ở Sienne và thánh Jean de la Croix là đủ.

11. Nhóm tượng trưng thứ mười một gồm những tượng trưng về *con đường*, về *lối đi*, và *sự hành hương*.

Cả ở đó nữa, chúng ta thấy những tượng trưng ấy được dùng khắp nơi. Theo truyền thống bí truyền, người ta nói tới "con đường của môn đồ", con đường nhập môn, với những "cửa" khác nhau. Trong các tôn giáo, người ta dùng từ ngữ "con đường huyền bí".

Tượng trưng về "hành hương" đã và bao giờ cũng được dùng theo nghĩa vật chất bên ngoài, bằng cách hành hương tới những "Đất thánh". Chuyến du hành của Dante qua Địa ngục, qua núi Chuộc tội và Thiên đường, được gọi là một cuộc hành hương. Người ta cũng nhớ tới *Pilgrim's Progress* nổi tiếng của Bunyan.

12. Hãy chuyển sang nhóm thứ mười hai: các tượng trưng về sự *biến đổi*.

Thân thể có thể được biến đổi bằng một quá trình biến đổi tâm lý - tâm linh tái sinh, trong đó những khả năng tâm lý - thể chất và ngoại tâm lý cũng phát triển lên. Tâm lý (psyché) hòa hợp với tinh thần và bao trùm cả thân thể, hợp nhất tất cả các mặt của con người lại thành một sự thống nhất hữu cơ hài hoà, bằng cách thực hiện một sự "tổng hợp sinh học - tâm lý" (bio-psycho synthèse). Đó thật sự là một sự luyện tâm linh.

Khi nói tới thuật luyện đan, người ta thường nghĩ tới những ý đồ "chế tạo vàng" (điều đó có vẻ khó tin, nhưng hình như ít hoang tưởng hơn vì hiện nay con người đang dùng các nguyên tử để biến nguyên tố này thành nguyên tố khác). Nhưng trên thực tế, trong các sách nói về thuật luyện đan arap và trung cổ, đó thường là việc dùng một cách nói tượng trưng để nói tới thuật luyện tâm linh, tức là sự biến đổi của

chính bản thân con người. Điều này đã được thừa nhận trong những nghiên cứu khác nhau hiện nay và trước hết Jung, người đã dành những năm cuối đời mình để viết tượng trưng của thuật luyện đan. Trong cuốn sách của mình *Tâm lý học và Tôn giáo*, ông nói rất nhiều về điều này, hơn nữa còn cho biết rằng ông đã thấy loại tượng trưng này trong các giấc mơ của các bệnh nhân được ông chữa, cũng như trong các hình vẽ của những người khỏe mạnh hoặc đau ốm.

13. Nhóm thứ mười ba là nhóm *tái sinh, phục sinh*.

Nhóm này gắn với nhóm trên, vì một sự biến đổi đầy đủ sẽ chuẩn bị và mở ra con đường tái sinh. Theo một nghĩa sâu nhất và căn bản nhất, tái sinh là một sự "đẻ lại": đẻ ra lại một con người mới, con người tâm linh ở bên trong nhân cách. Người Ấn Độ gọi các bà-la-môn (brahmanes) là những người được "đẻ hai lần". Trong Kitô giáo, tượng trưng này được dùng nhiều và những nhà thần bí khác nhau đã nói tới "sự đẻ ra Christ trong trái tim".

14. Nhóm thứ mười bốn là nhóm *giải thoát*

Nhóm này gắn liền với nhóm phát triển. Thật vậy, phát triển là loại bỏ những "tấm màn che", tức là một quá trình giải thoát khỏi những mặc cảm, những ảo giác, những sự đồng nhất với những "vai trò" khác nhau mà chúng ta thường phải đóng trong cuộc đời, với những "mặt nạ" mà chúng ta khoác vào; hay cả những sự đồng nhất với những thần tượng của chúng ta, v.v... Đó là một sự "thoát khỏi nhà tù" một sự giải phóng những tiềm năng ngầm ẩn của chúng ta và đưa chúng vào hoạt động.

Trong quá trình giải thoát này, giai đoạn đầu có tính nhị nguyên; thật vậy, lúc đầu phải tự tách ra khỏi thân thể mình, khỏi những cảm xúc của những cái "tôi" cá nhân nhỏ

bé, tự phân biệt với chúng, để rồi sau đó có thể làm một sự hợp nhất, trải qua sự biến đổi.

Tượng trưng về sự giải thoát thấy có ở tất cả các tôn giáo trên thế giới. Ở Ấn Độ, Phật nói: "Giống như nước biển đều thấm đầy muối, học thuyết của ta cũng thấm đầy sự giải thoát". Trong Kitô giáo, thánh Paul đã khẳng định "sự tự do của các con Thượng đế". Dante để cho nhân vật Virgile nói về mình trong diễn từ ở Caton rằng:

Chàng đi tìm nàng tự do mà chàng xiết bao yêu thích,
Như thể chàng biết rõ nàng sẽ từ chối những ai.

Ngày hôm trước Chiến tranh thế giới thứ hai, Franklin Roosevelt tuyên bố Bốn Tự do lớn với thế giới: tự do ngôn luận, tự do tôn giáo, giải thoát khỏi nhu cầu và giải thoát khỏi nỗi sợ.

Sự giải thoát cuối cùng, khỏi nỗi sợ, là sự giải thoát căn bản, vì chỉ khi nào được giải thoát khỏi nỗi sợ thì người ta mới thật sự tự do. Bài hát *Libero* của Domenico Modugno thể hiện một cách cảm động sự mong muốn tự do ấy với những lời lẽ có lẽ đơn giản nhưng xác thực.

Thế nhưng, ở đây chúng ta đứng trước một nghịch lý tuy mong muốn tự do như một điều gì tự phát thật, nhưng con người lại đồng thời cảm thấy sợ sự tự do ấy! Điều đó là do tự do bao hàm một sự cam kết, một sự tự kiểm soát, sự dũng cảm và những phẩm chất tâm linh khác nữa. Như một người nào đó đã nói đúng: "Giá của tự do là một sự cảnh giác liên tục". Tự do phải được giành lại và bảo vệ từng ngày, từng lúc, nếu có thể nói như vậy. Được tự do vẫn chưa đủ, vì không thể có tự do một lần cho mãi mãi. Con người dù chưa hiểu rõ, cũng cảm thấy điều đó: nó sợ tự do và, vì thế, từ chối tự do. Trong tiểu thuyết của mình *Sợ sống*, Henri

Bordeaux đã giải thích rõ điều mà phân tâm học coi như ý muốn ở lại giai đoạn trước trưởng thành, hoặc thậm chí quay về với tuổi thơ ấu và ẩn náu ở đó. Hơn nữa, xu hướng này thường thấy có, và chắc chắn rằng nếu chúng ta tự đi tìm mình thì ai biết được chúng ta sẽ tìm thấy bao nhiêu cái trẻ con và thoái hóa trong bản thân mình! Những người buồn tiếc ở mọi thời đại thường quay nhìn lại phía sau và tiếc cho "thời hoàng kim" đã mất, đó là những ví dụ thường thấy của chứng "vẹo cổ tâm thần" (torticolis psychique) ấy. Nhưng xu hướng này quả là vô ích và nguy hiểm: vô ích vì mọi ý định chặn lại dòng chảy mãnh liệt và huy hoàng của cuộc sống của chúng ta và ở xung quanh chúng ta chỉ mang lại thất bại; nguy hiểm vì nó không thể mang lại một kết quả tích cực nào, mà trái lại, còn đẻ ra những xung đột nghiêm trọng và những rối loạn thần kinh - tâm thần.

15. Chúng ta đi tới nhóm mười lăm và cuối cùng của các tượng trưng, nhóm *phục sinh* và *trở về*, được minh hoạ trong Phúc âm bằng truyện ngụ ngôn về đứa con hư trở về nhà bố mình. Đây là sự trở về một giai đoạn trước đó, trở về với Thực thể đầu tiên, gốc gác. Nó giả định có một học thuyết về sự xuất phát của linh hồn (doctorine émanationniste de l'âme), lúc đầu linh hồn đi xuống, chìm ngập vào vật chất, rồi trở lại "Nhà" mình, trở về với quê hương trên trời, không phải như lúc ra đi mà đã giàu có thêm kinh nghiệm ý thức về bản thân, đã chín muồi nhờ luyện tập và trải qua những xung đột.

Còn có một sự "trở về" khác nữa, với hình thức cao hơn, trở về với thế giới các Thực thể. Bằng một hành vi yêu thương và thông cảm, các Thực thể đã lựa chọn để giúp cho những ai còn mù quáng, mê ngủ, bị cầm tù. Những Thực thể tâm linh tự do, thanh thoát, chẳng còn phải học, phải tìm kiếm và phải mong muốn cái gì nữa trên thế giới này, mà lại

giáng xuống để cứu chuộc những người khác, trở thành những người cộng tác của Thượng đế, những "người giải thoát đã được giải thoát". Trong Phật giáo, phương pháp này được coi là sự khước từ Nirvana, và trong Kitô giáo - sự nghiệp cùng chuộc tội.

BÀI TẬP HOA HỒNG

Nhập đề

Nói chung, hoa được coi và được sử dụng như một tượng trưng của tâm hồn, của Ngã tâm linh, ở phương Đông cũng như ở phương Tây.

Ở Trung Quốc, một văn bản Đạo giáo cổ bàn tới những ý nghĩa sâu xa của "Hoa Vàng"[6]. Ở Ấn Độ, tượng trưng Hoa Sen (một loại hoa súng) đã và đang được sử dụng. Cây sen cắm rễ vào đất, thân nó ngoi lên trong nước, và hoa nó nở trên mặt nước dưới những tia nắng mặt trời.

Ở Ba Tư và ở châu Âu, người ta thích dùng hoa hồng hơn. Chỉ cần nhắc tới *Câu chuyện hoa hồng* của những người hát rong, "hoa hồng huyền bí" được Dante mô tả tuyệt vời trong Thiên đường (Khúc hát XXIII), hoa hồng nằm giữa một thánh giá, tượng trưng cho Dòng tu Hoa hồng - Thánh giá.

Nói chung, người dùng hình ảnh một bông hoa đã nở làm tượng trưng cho tinh thần, và việc ngắm nhìn nó là rất gợi cảm. Nhưng còn có hiệu quả hơn để gây ra những năng lượng và những quá trình tâm lý - tâm linh, khi dùng tượng trưng này theo lối "động" để nhìn thấy nó từ một nụ khép kín nở thành một bông hoa nở tung ra.

Tượng trưng bông hoa nở tương ứng với một hiện thực sâu xa, với một qui luật căn bản của sự sống, biểu hiện các quá trình của tự nhiên cũng như của tâm hồn con người.

Thực thể tâm linh của chúng ta, Ngã, là phần cốt yếu và hiện thực nhất của chính bản thân chúng ta. Nó thường bị che đậy, khép kín, "bao bọc"; trước hết là trong thân thể với nhiều cảm giác khác nhau, rồi trong nhiều xúc cảm và xung lực khác nhau (sợ hãi, ham muốn, hấp dẫn và đẩy ra, v.v..) và trong những hoạt động tinh thần đầy lo âu và rối ren. Phải lột bỏ hay "mở rộng" những tấm màn che ấy để cho Trung tâm tâm linh này lộ ra.

Điều đó xảy ra trong tự nhiên cũng như trong tâm hồn con người, dưới tác động đáng kinh ngạc và bí ẩn của sức sống sinh học và tâm lý. Sức sống này, "từ bên trong", thúc đẩy và hoạt động không thể cưỡng lại được. Chính vì thế mà tượng trưng - hay chính nguyên lý - về phát triển, tăng trưởng và tiến hóa này đã và đang được sử dụng ngày càng nhiều trong tâm lý học và giáo dục, và chính nó làm chỗ dựa cho quan niệm và cách thực hành của sự tổng hợp tâm lý. Một trong những sự áp dụng nó là bài tập dưới đây.

Kỹ thuật tập

Bài tập này có thể được thực hành theo từng cá nhân hay từng nhóm. Trong trường hợp thứ nhất, cần học kỹ các giai đoạn khác nhau của nó để nhớ một cách dễ dàng. Trong trường hợp thứ hai, người điều khiển tập luyện trình bày các giai đoạn này một cách chậm rãi và dừng lại khi cần thiết, theo thứ tự sau đây:

Hãy tưởng tượng một nụ hoa hồng khép kín. Tưởng tượng ra cành, lá và ở đầu cành có một nụ hoa. Nó mang màu xanh vì cánh hoa còn khép lại. Trên đỉnh nụ, có một chấm hồng.

Hãy cố gắng hình dung thật rõ bằng cách giữ lại sự tưởng tượng ở trung tâm ý thức chúng ta... Khi quan sát nó, dần dần chúng ta nhìn thấy bắt đầu hiện ra một sự vận động, các đài hoa bắt đầu tách ra, hướng đầu của chúng ra bên ngoài, để lộ ra những cánh hoa hồng còn khép lại. Các đài hoa cứ mở ra nữa... Bây giờ, chúng ta nhìn thấy búp hồng mang một màu hồng rất đẹp và tinh tế... Rồi búp hoa vẫn từ từ mở ra... cho tới khi hoa hồng bộc lộ hết vẻ đẹp của nó. Chúng ta có thể ngắm nghía nó với niềm vui mừng.

Bây giờ, hãy cố cảm thấy và hít hương thơm đặc trưng và quen thuộc của nó... tinh tế, dịu lắng, dễ chịu... Chúng ta cảm thấy hương thơm ấy với niềm thích thú... Tượng trưng hương thơm ấy thường được dùng trong những lời lẽ tôn giáo và thần bí, ở đó người ta nói tới "mùi hương thánh thiện" và trong một vài nghi lễ, người ta dùng đến các hương thơm, các que nhang.

Rồi chúng ta hình dung ra cả cây hồng. Hãy hình dung sức sống của nó từ rễ dâng lên tới hoa, tạo ra sự phát triển ấy... Và hãy suy ngẫm với lòng thành kính phép lạ ấy của tự nhiên.

Bây giờ chúng ta hãy tự đồng nhất với hoa hồng, hay nói đúng hơn, chúng ta đưa hoa hồng vào trong bản thân chúng ta. Theo lối tượng trưng, chúng ta là một bông hoa, một hoa hồng; chính Sự Sống làm sống động cả vũ trụ ấy đã tạo ra phép lạ của hoa hồng ấy, và cũng sẽ tạo ra trong chúng ta một phép lạ như vậy, thậm chí một phép lạ còn lớn hơn: sự phát triển, sự mở ra, sự tỏa chiếu của thực thể tâm linh chúng ta... Và chúng ta có thể cộng tác một cách có ý thức với nở hoa của thực thể bên trong chúng ta.

HUYỀN GIANG *dịch*

Chú thích

(1) Nhà văn Pháp Jean Wahl, trong nghiên cứu của ông về chủ nghĩa hiện sinh, đã dùng một trò chơi chữ rất hay để nói tới hai kiểu siêu việt: trans-ascendance (siêu lên) và trans-descendance (siêu xuống).

(2) Đó là một trong những đặc trưng được W.James gán cho thể nghiệm thần bí, trong cuốn sách của ông *Những thể nghiệm tôn giáo khác nhau.*

(3) Empathie: Năng lực tự đồng nhất với một người nào, cảm nhận điều người đó cảm nhận (theo Từ điển Robert.N.D)

(4) Xem chương 8: Các tượng trưng của những thể nghiệm siêu cá nhân.

(5) Procuste là một tướng cướp xứ Attique. Hắn trấn lột những người du hành, rồi bắt họ nằm lên một chiếc giường sắt và chặt chân họ nếu chân dài quá, hoặc kéo chân họ nếu chân quá ngắn (N.D.)

(6) C.G.Jung đã viết một bình giải đầy đủ về nó trong *Le Secret de la fleur d'or.*

PHÂN TÂM HỌC VÀ VĂN HÓA TÂM LINH

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA THÔNG TIN
43 Lò Đúc – Hà Nội

Chịu trách nhiệm xuất bản:
BÙI VIỆT BẮC
Chịu trách nhiệm bản thảo:
PHẠM NGỌC LUẬT
Biên tập:
Sửa bản in: ĐỖ HẢI ANH
Trình bày sách : KIM XUÂN
Trình bày bìa: TRẦN ĐẠI THẮNG

In 1.000 cuốn khổ 14,5x20,5 cm tại Xưởng in Tạp chí Tin học & Đời sống.
Giấy phép xuất bản số: 958 - XB - QLXB/ 17 - VHTT
In xong và nộp lưu chiểu Quý IV năm 2004.

S. FREUD
C. JUNG
E. FROMM
R. ASSAGIOLI

PHÂN TÂM HỌC

VÀ VĂN HÓA TÂM LINH

Phân tâm học và văn...
KM04.01300

TRUNG TÂM SÁCH TH
SONG THUY BOOKSTO
20 Hà Hồi, Hoàn Kiếm, Hà Nội Tel: 04 9
Email: songthuybookstore@hn.vnn.v

Giá: 67.000đ